

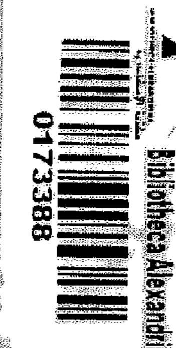
ج. بنروبى

مصادر وتيارات

الفلسفة المعاصرة في فرنسا

ترجمة
عبد الرحمن بدوى

مراجعة
محمد ثابت الفندى



مصادر وتيارات

الفلسفة المعاصرة في فرنسا

بإشراف
الإدارة العامة للثقافة
بوزارة التعليم العالي

تصدر هذه السلسلة بمعاونة
المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

ج . بنروبى

مصادر وتيارات

الفلسفة المعاصرة في فرنسا

ترجمة
عبد الرحمن بدوي

مراجعة
محمد ثابت الفندي

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقاً)

١٩٦٤

هذه ترجمة كتاب :

J. Benrubi : Les Sources et les Courants de la Philosophie Contemporaine en France. Tome I. Paris. Alcan.

فهرس الكتاب

(ب)

الفريق الثانى

علم النفس المرضى

ممثلون آخرون للتيار الأول

(ب) التيار الاجتماعي

الوضعية الوطنية والكاثوليكية

صفحة

نظرة راجعة

التيار الكبير الثاني

المثالية النقدية والمعرفية

(١) الطائفة الأولى

نقد العلم

(ب) الطائفة الثانية

النزعة العقلية النقدية

مقدّمة

الإنسانية عالم يتجدد خلقه أبداً بفعل القرون . فكل الشعوب وكل ألوان النشاط فى كل العصور تسهم فى تطورها ، وهى بهذا وثيقة الارتباط فيما بينها . وفى تاريخ الإنسانية اتصال واستمرار – رغم الوثبات – ، منذ أصولها البعيدة السحيقة حتى يوم الناس هذا . وكل كائن عضوى فردى فى تضامن مع مجموع هذه الحركة كله : إنه يشارك فى حياة الإنسانية كلها مشاركة جوهرية عميقة .

والعمل العلمى شاهد بارز على ذلك . فليس ثم فقط تضامن بين مختلف مراحل التطور فى كل علم ، بل ثم أيضاً ارتباط وثيق بين العلوم كلها ، وكذلك يوجد بين العلم بعامة وبين مجموع مظاهر النشاط الإنسانى فى كل الأزمان والأمكنة. وتبعات الفكر والاكتشافات والاختراعات ليست احتكاراً لفرد ما ولا لأمة ما ولا لعصر ما ، الخ ؛ إنها فوق الأفراد وفوق الأزمنة وفوق الأمم . وتوكيد هذا ليس معناه أبداً إنكار الطابع الفردى ، الزمانى ، القومى ، الخ للعمل العلمى . إن ديكارت يشبه الفلسفة – ومعناها عنده العلم الكلى – بشجرة جذرها ما بعد الطبيعة ، وجذعها علم الطبيعة ، وفروعها الممتدة عن هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى ، التى ترجع إلى ثلاثة أساسية : الطب ، الميكانيكا ، الأخلاق . وهذه الصورة لا تزال صادقة حتى اليوم ، على الرغم من التخصص الهائل وتقدم العلوم فى القرون الأخيرة . وهى تعبر تعبيراً جميلا عن التضامن الباطن القائم بين العلوم كلها ورسوخها فى مبادئ أساسية . وفيما يتصل بالفلسفة بخاصة ، يمكن تحديد رابطة التبعية والتداخل القائمة بينها وبين العلوم ، بأن نعدل فى عبارة مشهورة لكنت بحيث تتواءم مع المقصود هنا فنقول : إن الفلسفة بدون العلوم خاوية ، والعلوم بدون الفلسفة عمياء . ففى كل العصور تقريباً ، نتج عن نمو العلوم تجدد فى الفلسفة ، والعكس بالعكس فلا محل لنمو العلوم الجزئية دون أن تتصل بالفلسفة اتصالا يتفاوت فى كونه مباشراً .

وعلى كل حال فما لا شك فيه أن الفلسفة تتوقف على ظروف زمانية . فالحركة الفلسفية تؤلف جزءاً جوهرياً من مجموع حركة الفكر والعمل فى كل عصر . وفى

ميدان الفلسفة يشاهد أن تكرار المشاكل وحلولها أمر فى الظاهر فحسب . إن لكل مشكلة جذوراً عميقة ، ليس فقط فى عمل هذا الفكر أو ذاك ، بل وأيضاً فى مجموع حياة العصر الذى ولد فيه ، وكل فيلسوف أصيل حقا ، حتى لو استلهم هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الماضى، هو المترجم ، وهو فى الوقت نفسه المبدع من ناحيته، للأمانى المميزة لعصره . كذلك لا نستطيع أن نشك فى وجود العنصر القومى فى ميدان الفلسفة . فعمل المفكر يرتبط بشعور الشعب الذى ينتسب هو إليه . واللغات القومية بخاصة تسهم فى أن تضفى على هذا المظهر أو ذاك من مظاهر الفكر طابعا يتفاوت فى الخصوص. فلا يمكن مثلا أن نتخيل مثل ديكارت فى ألمانيا فى القرن الثامن عشر ، ولا مثل كنت Kant فى فرنسا فى عهد لويس الرابع عشر .

لكن العنصر الزمانى والعنصر القومى ليسا إلا مجرد عناصر تدخل فى التركيب، لكنها لن تعطينا أبداً مفتاح الابتكار الفلسفى . فلا توجد فلسفة زمانية ، ولا فلسفة قومية . ومؤلفات كبار الفلاسفة ، إذا كانت صادقة وأصيلة ، فان لها قيمة وجوهراً أبديين . ومن لا يشارك فى اعتقاد ليبنتس وجود « فلسفة خالدة » يسىء إدراك طبيعة الفلسفة بعامة . إن النزعة القومية فى الفلسفة خطر كبير ، لا على الفلسفة وحدها بل وأيضا على حياة الشعوب نفسها .

تلك اعتبارات بدا لنا من الضرورى سوقها لتنبيه القارئ إلى الروح التى دفعت إلى القيام بهذه المحاولة ، أعنى كتابة هذا الكتاب . فنحن ، ونحن نفصل الفلسفة المعاصرة فى فرنسا عن جماع الحركة الفلسفية ، نشعر تماما بما فى صنيعنا هذا من افتعال واصطناع ، وندرك أننا بهذا نقسر الواقع . فالتيارات الفلسفية فى مختلف البلاد ، وخصوصا فى فرنسا وألمانيا ، لم تكن وثيقة الارتباط مثلها اليوم . ومن المستحيل أن نحدد بالدقة ما هو فرنسى خالص فى الحركة الفلسفية العامة . فإذا كنا ، رغم هذا ، لاندرس ههنا غير الفلسفة فى فرنسا ، فما ذلك إلا لأننا موقنون بأنها تمثل الاتجاهات الفلسفية فى العصر الحاضر إلى درجة عالية ، وأنها تبعا لذلك يمكن أن تعيننا على ادراك التصور الحالى للعالم . ومع ذلك كله فان معرفة الحركة الفلسفية كلها شرط لا غنى عنه لفهم الفلسفة فى فرنسا .

فلنقتصر إذن على فرنسا وعلى العصر الحاضر . وأول مشكلة تتجلى لنا فى هذا الصدد هي أن نعرف :هل في الفلسفة المعاصرة فى فرنسا — من خلال تعدد الجهود

بل وتعارضها — نقول : هل ثم روح تسود الكل؟ و بعبارة أدق ، هل ههنا سمات مميزة تخول لنا التحدث عن عهد فلسفى نسيج وحده ؟ ونجيب فنقول: إن السخط و الرغبة فى التجديد اللذين يعبر عنهما فى مجموع الحياة فى العصر الحاضر نراهما يتجليان أيضا فى ميدان الفلسفة : فما هو مميز للحركة الفلسفية المعاصرة ، أليس هو ذلك التعطش للواقع الحى ، والحاجة العميقة إلى تجاوز التصورات الوضعية التى انتشرت فى القرن التاسع عشر ؟ إن فى وسعنا التمييز بين ثلاثة تيارات فى الحركة الفلسفية المعاصرة فى فرنسا :

١ — الوضعية التجريبية العلمية .

٢ — المثالية النقدية المعرفية .

٣ — الوضعية الميتافيزيقية الروحية .

والحق أننا لسنا بصدد ميول أو مدارس محضة ، ولا بالأحرى بصدد نظريات جاهزة عتيدة ولا مصنوعات من التصورات . بل الأمر يتعلق بمجموعات من الحقائق الواقعية التاريخية ، وتطورات حيوية ، وبأنظمة حياة تشمل ملء الوجود ، تعطى للمظاهر الجزئية كلها صورة نسيج وحدها . ولهذا ينبغى علينا أن نعزف ، فى الصفحات التالية ، عن كل عرض مقسم وفقاً للخانات التقليدية (نظرية المعرفة المنطق ، علم النفس ، علم ما بعد الطبيعة ، الأخلاقية ، الخ) وكل ترتيب تاريخى خالص . بل سنسعى لتحديد كل تيار من هذه التيارات الثلاثة ابتداء من ينابيعه وفى تطوره الباطن ، على نحو مدقق قدر المستطاع .

ولنبدأ بدراسة التيار الكبير الأول ، ولعله أن يعيننا على فهم التيارين الآخرين وتقديرهما .

التيار الكبير الأول

الوضعية التجريبية العلمية

التيار الكبير الأول

الوضعية التجريبية

الوضعية التجريبية ليست نظرية مجردة أبداً ، بل هي مذهب في الحياة مميز للقرن التاسع عشر ، ينفذ في جماع الفكر والعمل : نظرية المعرفة ، علم النفس ، علم الاجتماع ، الأخلاق ، علم الجمال ، الدين ، الفن ، السياسة ، علم التربية . ودون مفارقة يمكن أن نسمي هذه الوضعية باسم « السلبية » . صحيح أنها تتوقف إلى حد بعيد على سمو العلم في القرن التاسع عشر ، لكن جذرها الأعمق سلبي في جوهره : فالدافع إلى إنشائها هو الحاجة إلى القيام برد فعل ضد الميتافيزيقا التقليدية وخصوصاً ضد مبالغات النزعة التلفيقية . لقد أرادت الوضعية أن تستبدل بالفلسفة « المنهج العلمي » ، وأن تصل بذلك إلى «فلسفة علمية » تتخلى عن إدراك طبيعة الأشياء لتقتصر على دراسة الظواهر .

والوضعية التجريبية ، شأنها شأن كل مذهب حي حقاً ، لها جذورها في الماضي. فاذا شئنا الاقتصار على العصور الحديثة ، فيمكننا أن نذكر أن رائد هذه الحركة هو فرنسيس بيكون أوف ڤيرولام . فاليه يرجع الفضل في إعلان المعتقدات والمقتضيات الأساسية التالية ، إعلانها بقوة ، وهي : ينبغي ألا نعزو قيمة حقيقية إلا إلى المعرفة العلمية القائمة على الاستقراء والتجريب ، العلم قوة ، ينبغي إبعاد البحث عن الغايات خارج نطاق العلم ، معرفة قوانين الطبيعة هي وحدها التي تؤدي إلى الاختراع ، يجب اطراح الفروض والأوهام والأوثان ، ولما كان العقل يميل إلى التعميم السريع فانه يجب منعه قدر المستطاع من التدخل في عمل المعرفة ، ولا بد له من المرور بكل درجات العام قبل الوصول إلى الكلي .

ويمكن أن نعد جون لوك رائداً آخر للوضعية التجريبية ، خصوصاً في ميدان نظرية المعرفة ، من حيث أنه يخرج العام من الخاص ويدرك العقل على أنه لوحة بيضاء وأن الحياة النفسية كلها حركة من العناصر البسيطة تجرى تبعاً لقوانين محددة ، وقوله « لا شيء في العقل لم يكن من قبل في الحس » يؤدي بالضرورة إلى إنكار أن يكون للباطن والحياة الروحية بوجه عام طابع نسيج وحده .

وأخيراً نجد من بين الانجليز ديفيد هيوم رائداً للتيار الأول . وفى توكيدنا لهذا نحن لانفكر فقط فى نزعة الترابط المنتظم عند هيوم ، والتى ترجع أصولها إلى بيكون ولوك ، بل وأيضاً فى إنكاره لإمكان تشييد ما بعد الطبيعة ، وفى محاولته قصر المعرفة على التحقق من الوقائع ، والتخلى عن كل تفسير ، ثم أخيراً فى شكه القائل بأن الملاحظة البسيطة المجردة للوقائع لا تكفى لتشييد علم بالرابطة الضرورية بين هذه الوقائع ، بوساطة عمليات منطقية خالصة .

وإلى جانب مذهب بيكون ، يمكن أن نعد المذهب الحسى عند كوندياك (١٧١٥ — ١٧٨٠) والنوازع العلمية لأصحاب الانسكلوبيديا الفرنسية فى القرن الثامن عشر بمثابة رواد للوضعية التجريبية . فبينما كوندياك فى كتابه « بحث فى أصول المعرفة الإنسانية » (سنة ١٧٤٦) يتمسك جوهرياً بالتجريبية عند لوك ويدافع عنها فى كتابه « بحث فى المذهب » ، ضد مالبرانش واسبينوزا وليبنتس ، نجده فى كتابه الكبير « بحث فى الحواس » (سنة ١٧٥٤) يقيم من الحسية مذهباً يستخلص منه نتائجه النهائية . وليس من شك فى أن كوندياك يطرح المادية بالمعنى النفسانى والمعرفى وبالمعنى الأخلاقى واللاهوتى . فهو لا يقول بأن النفس مادية ولا ينكر القيم الأخلاقية والدينية التقليدية . لكن كوندياك يطرح ما بعد الطبيعة ويعد المعطيات المباشرة للحواس هى كل الحقيقة الواقعية ، ومعنى هذا أنه ينكر أن يكون لحياة الروح استقلال ذاتى أو ذاتية . وتحت تأثير مؤلف « الإنسان الآلة » يتخيل كوندياك تمثالا لبناء مجموع حياتنا العقلية بوصفها تحولا للحواس الأولية . صحيح أن التمثال حى ، لكنه مجرد من كل تلقائية . فالحكم والتأمل والرغبات والوجدانات ، الخ ليست إلا الحس نفسه وهو يتحول مختلف ألوان التحول . وهكذا نجد أن الحكم ليس شيئاً آخر غير الوجود معاً لحسين . والانتباه ينبثق ، حينما يكون الإحساس قوياً قوة تكفى لكبت إحساسات أخرى . والذاكرة هى إحساس لم يعد قائماً بعد ، لكن أثره لا يزال باقياً . والتمثال يؤلف أفكاراً مجردة : بألا ينتبه ، مثلا ، إلا إلى ثبات الجسم ، فيفصل هذه الكيفية عن سائر الكيفيات التى لا يهتم بها . وبالجملة فان التمثال لا يكون إلا بقدرما اكتسب . فلماذا لا يكون الأمر كذلك أيضاً بالنسبة إلى الإنسان ؟ إن الإرادة نفسها ليست عند الإنسان غير نتيجة إحساسات تتحول . والإرادة رغبة مطلقة من شأنها أن تجعلنا

نحسب أن الشيء الذى نرغب فيه هو فى مقدورنا . ولو شاء كوندياك أن يكون منطقياً مع نفسه ، لأنكر الحرية . لكنه لم يفعل ذلك ، بل قرر أن الانسان يملك قوة تسمح له بالسيطرة على رغباته وتوجيهها . لكن تحت تأثيره من ناحية ، وتحت تأثير لامترى وكابانيس من ناحية أخرى ، نجد ناسا مثل بروسيه وجال يعتقدون أنهم يواصلون المذهب الحسى حينما يفسرون الإنسان بتركيبه الجسمانى وحين يردون الحياة إلى آلية خالصة . وعلى كل حال فان دستوت دى تراسى ، الذى اخترع اللفظ idéologie (إيديولوجيا) على صلة مباشرة بكونديباك . لقد اطرح ما بعد الطبيعة كما اطرح علم النفس بالمعنى الصحيح ، لأنه رأى فيهما محاولات لتجاوز حدود الوقائع الخالصة . ويستبدل بهما « علم الأفكار » : الإيديولوجيا ، التى تقتصر على رد الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، إن الإيديولوجيا لا تدرس غير الاحساسات والذكريات والعلاقات والرغبات والحركات ، بردها إلى أسبابها الفزيائية . إنها تفحص العلاقات المتبادلة بين الجسم والروح عند الطفل ، وعند الأشخاص المصابين بأمراض عقلية ، وعند الهمجى وعند الحيوان . وبهذا يأمل كونديباك أن يشتق المعرفة المنظمة والوضعية للانسان وللكون من القواعد العملية الخاصة بسلوك الفرد والمجموع . ولا حاجة بنا إلى أن نبين أن المبادئ الأساسية للإيديولوجيا التى أشرنا إليها تحتوى جرثومة جل نواحى الوضعية التجريبية .

وسان سيمون (١٧٦٠ — ١٨٢٥) قد اختط ، إلى حد كبير ، الطريق إلى الوضعية التجريبية ، وفى نقط جوهرية نجده السلف المباشر لأوجيست كونت. إنه أول من استخدم اللفظ Positif (وضعى) بمعنى المذهب الوضعى positivisme : فقد استبدل بالمبدأ الأخلاقى السلبى الخالص الذى تقول به المسيحية، وهو : «لا تعامل الناس بما تحب ألا يعاملوك به» مبدءاً إيجابياً وضعياً فعالا هو : «كل إنسان يجب أن يعمل» . وكذلك نراه يفهم من اللفظ positif أيضاً معنى مقابلا للمدنية السلبية فى القرن الثامن عشر والثورة الفلسفية . إنه يتنبأ بقرب مقدم عصر الأفكار الوضعية التى ينبغى أن تحل محل الأفكار الخارقة للطبيعة. ويطرح كل تفكير نظرى ميتافيزيقى . ويتحدث عن إمكان وضرورة دراسة المجتمع دراسة «علمية» خالصة ، ويود أن يستبدل بالنزعة التأليهية نزعة طبيعية ، أى نوعاً من دين العلم . وسان سيمون يطالب بسياسة فزيائية ، وعلم اجتماع ، أى بفسيولوجيا للمجتمع

موضوعها دراسة الناس المجتمعين فى جماعة ، وذلك بمنهج وضعى ، أى بالملاحظة التاريخية . لكن سان سيمون يطرح تصور « العلم للعلم » . وعمله العلمى ذو طابع نفعى واضح . فما يدفعه ويوجهه هو خير المجتمع أو الإنسانية . وقد لقب نفسه بأنه « البابا العلمى للإنسانية » ، و « نائب الله على الأرض » .

أوجيست كونت (١٧٩٨ — ١٨٥٧)

أوجيست كونت هو المنشئ الحقيقى للمذهب الوضعى . فعنده نجد ليس فقط كل الأفكار التى أشرنا إليها ، ولكنه بمثابة الينبوع العميق لألوان هذا التيار الكبير أو مظاهره الأكثر تمييزاً ، منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه . ولما كان غرضنا أن نفهم خصوصاً الحركة الفلسفية فى العصر الحاضر ، فليس فى وسعنا أن نقدم عرضاً كاملا لمذهب كونت ، بل علينا أن نقتصر على الأهم ، وكل ذلك ابتغاء التمكين من فهم التفرعات الرئيسية لهذا التيار .

وفى الوقت الذى يعتقد فيه أوجيست كونت أنه يطلق كلمة « الوضعية » على تصور وتنظيم للحياة أصليين تماماً ، فانه يذكر من بين أسلافه الحقيقيين : «أمير المفكرين الخالد أرسطو المنقطع النظير » ، فيما يتصل بالعصر القديم ، وبيكون وديكارت وليبنتس من العصر الحديث ، وأخيراً هيوم وكنت وكوندورسيه ، يكملهم دى ميستر de Maistre وبيشا Bichat وجال Gall ، أسلافه الستة المباشرون[1] . ويغفل تماماً اسم سان سيمون ، ومع ذلك فقد كان يعرفه معرفة شخصية ، لأنه كان كاتباً عنده . وعلى كل حال فان نبي « المسيحية الجديدة » قد أثر تأثيرا حاسما فى تطور فكر كونت . وقد اقتدى بسان سيمون حينما عد نفسه مؤسساً لدين . وعمله أيضا انبثق من حاجة عميقة إلى إرشاد الناس إلى الطريق المؤدى إلى نظام اجتماعى جديد ومن هنا قوله بأن الوضعية هى علم اجتماع . وكل ما يقوله يجب أن يفهم من ناحية المجتمع . واللفظ «وضعى» عند كونت كما عند سان سيمون أصله سياسى واجتماعى : إنه يريد بالفلسفة الوضعية أن يتجاوز الفلسفة السلبية للثورة الفرنسية[2] فاذا كان

---

(١) « العقيدة الوضعية » ، طبعة سنة ١٨٩١ ص ٥
Catéchisme Positiviste

(٢) راجع كتابه « مذهب فى السياسة الوضعية » ، باريس سنة ١٨٥٤ جـ١ ، القسم الثانى ، ص ٥٩—١٢٨ ، وقارن « العقيدة الوضعية » ، المقدمة .

اللفظ « ثورى » مرادفاً لـ « سلبي » ، فان « وضعى » معناه تقريبا مضاد للثورة .
وكذلك نرى كونت يفهم « الوضعى » على انه مقابل لـ « الميتافيزيقى » والمطلق والعالى transcendant . إن « وضعى » مرادف لما هو واقعى ، نافع ، نسبي ، معطى مباشر من التجربة .

و بيكون وهيوم هما وسان سيمون الأسلاف المباشرون لكونت من هذه الناحية . لكن كونت يتابع خصوصا سان سيمون ، حينما ينبذ فكرة العلم للعلم ، أو — وهو ما يؤدى إلى نفس الأمر — حينما يعطى لعلم الاجتماع أساسا علميا .

والآن ما هو الموقف الوضعى العلمى عند كونت ؟ رغم ما يبدو فى ذلك من مفارقة ، فانه موقف رد فعل ونضال فى جوهره . إن كونت يريد أن يرد فعل التصورات الروحية والسياسية والدينية التى قال بها العصر السابق . صحيح أن من عدم الإنصاف أن نجعل من كونت رسولا يبشر بالتجريبية المطلقة وبالمادية ، فان كونت يقول عن الماديين إنهم عقول لا علمية لانهم يتصورون المادة حاملا للظواهر غير محدد . كذلك يأخذ عليهم أنهم يميلون إلى تفسير الأعلى برده إلى الأدنى . وكلما اقترب ، فى الدور الثانى من أدوار تطوره ، من العالم الحى وخصوصا من العالم الاجتماعى ، فانه كان يبتعد عن تصور العام على أنه خليط من الوقائع المتفاوتة فى التعقيد، وينتهى إلى تصور للوحدة والانسجام . وبينما يؤكد فى المجلد الأول من دروسه فى الفلسفة الوضعية أن الكائنات الحية ليست إلا تنويعات لظواهر لا عضوية نراه فيما بعد ينكر ذلك فيما يتصل بالحياة النباتية والحياة الحيوانية . وفى كتابه : « السياسة الوضعية » (١٨٥١ — ١٨٥٤) يفصل فصلا تاما بين الظواهر الحيوية وبين الظواهر الفزيائية الكيميائية . وكذلك يصرح بأن التجريبية المطلقة عقيم بل ومستحيلة .

ويبدو أنه يبتعد عن بيكون حين يؤكد أنه لا توجد ملاحظة علمية من غير فرض يسبقها ، وأننا فى حاجة إلى فكرة موجهة لإرشادنا فى خليط الوقائع اللانهائى . يقول كونت : « إن الروح الوضعية ، دون أن تسىء فهم سيادة الواقع المشاهد مباشرة ، تريغ إلى توسيع نطاق ما هو عقلى على حساب ما هو تجريبي ، بان تستبدل التنبؤ بالظواهر بتفسيرها المباشر » . وأميل بوترو Boutroux يرى عند

كونت نفسه نوعا من « الميتافيزيقا المستترة ».[١] والواقع أننا لو شئنا الا نستند الا الى ملاحظة الوقائع الموضوعية والى التاريخ ، كما يطالب كونت بذلك ، فمن المستحيل أن نفسر بهذه المصادر للمعرفة وحدها النتائج الرئيسية التى ينتهى إليها ، باليقين والقطع اللذين يعزوهما إليها ، مثل : عقيدة ثبات قوانين الطبيعة ، قانون الأطوار الثلاثة ، الامتداد الكلى لفكرة الوضعية ، سمو وإمكان التنظيم الكامل لأحوالنا العقلية ، سيادة الإيثار على الأثرة كشكل سوى للنشاط الإنسانى ، الإنسانية — بوصفها الكائن الأكبر — أكثر واقعية وأكبر قيمة من الأفراد . وما يخول لنا أن نتحدث عن ميتافيزيقا مستترة عند كونت ، هو كما يقول بوترو فكرة الارتباط الضرورى ، والمذهب ، والنظام ، والانسجام ، والتركيب الفلسفى وبالجملة فكرة العقل المجرد ، على الأقل فى عناصرها الشكلية ، بوصفه يسهم مع فكرة الواقع فى تكوين مبدأ الوضعية ، وهو الفكرة الكلاسيكية القائلة بطبيعة للاشياء ظاهرة وباطنة ، ثابتة الأساس ، تتطور حسب قوانين معينة ، حتى إن الحال الراهنة هى دائماً نتيجة ضرورية لمجموع التطور السابق ، وتفوق التفسير التركيبى الفلسفى الذى يمضى من الكل بوصفه غاية إلى الأجزاء بوصفها وسائل ، على التفسير العلمى التحليلى الذى يمضى من الأجزاء بوصفها عناصر إلى الكل بوصفه مركبا ، وتبعية النظرية للعمل ، والعقل للعاطفة ، والفردى والزمانى لما هو كلى وخالد[١].

وبوترو فى هذا ليس على خطأ تماماً ، خصوصاً وأن كونت فى مؤلفاته الأخيرة يشتغل بالميتافيزيقا رغم أنفه ، ويمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا ونقول مع ليفى بريل ، إن كونت لا يطرح كل ميتافيزيقا ، وإنما يطرح فقط ذلك التفكير الذى يسير على منهج مجرد ديالكتيكى ، ويظن أنه يصل إلى الواقع عن طريق تحليلات للتصورات ومع ذلك فان ما يميز عمل كونت ، وما يؤمن له مكانة خاصة فى تطور الفكر الإنسانى : هو أن الميل الجوهرى لعقله وضعى ، لاميتافيزيقى ، تجريبى . إن كونت ينظر إلى الميتافيزيقا على أنها أثر من بقايا الماضى ، وأنها شىء ينبغى أن تغلب

---

(١) راجع «كونت ومابعدالطبيعة» ، مناقشة فى الجمعية الفرنسية للفلسفة، جلسة ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٠٢ (مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة ، السنة الثالثة ، سنة ١٩٠٣) .

(١) الكتاب نفسه صفحة ١ ومايليها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤

عليه بأن نستبدل به البحث عن القوانين ، أعنى العلاقات الثابتة بين الظواهر ، وذلك ابتغاء العثور على أساس علمى لنظام اجتماعى جديد . وطابع الدقة والوضعية الذى أراد أن يعطيه لعلم الاجتماع إنما يبحث عنه فى الرياضيات وفى العلوم التى تستخدمها . إنه يحرم على العالم ان يتجاوز الوقائع التجريبية ، وأن يعمل بفروض. وهو يحسب أنه ينبغى التخلى عن معرفة طبيعة الأشياء وعن العلل الغائية . «ولكن كل العقول الجيدة تقر اليوم أن دراساتنا الواقعة مقصورة على تحليل الظواهر لاكتشاف قوانينها العقلية ، أعنى علاقاتها الثابتة فى التوالى أو التشابه ، ولا يمكن حقا أن تتعلق بطبيعتها الباطنة ولا بعلتها الأولى أو الغائية ، ولا النحو الجوهرى الذى عليه تحدث [1] . » والظواهر ينبغى أن تفسر بظواهر أخرى ، دون اللجوء إلى المطلق . « ليس ثم غير مبدأ واحد مطلق ، هو أنه ليس ثم أى مطلق » . إننا لا نستطيع أن نعرف العلل ، بل الوقائع ذات الارتباط بوقائع أخرى ، «أى روابط بغير حوامل » . لكن نظراً إلى أنه لا توجد حقيقة أخرى بخلاف الوقائع ، أعنى الظواهر المحسوسة ، فان الفلسفة لا علة لوجودها بوصفها علماً قائماً برأسه بل ينبغى عليها أن تقتصر على رد نتائج العلم إلى أعلى درجات التعميم ، وان ترتفع من قانون إلى قانون ، ومن تعميم إلى تعميم ، وأن تصل بذلك إلى تصور منظم عملى للعالم ، ليس قطعاً تفسيرا للوقائع ، لكنه يسمح بالتنبؤ وتبعاً لذلك يسمح بالعمل [2] .

تلك هى القسمات الجوهرية للطور الوضعى الذى يميزه كونت تمييزا واضحا من الطور اللاهوتى والطور الميتافيزيقى ، وهى الأطوار التى مرت بها الإنسانية حتى الآن . وقانون الأطوار الثلاثة هذا يخضع له — فى نظر كونت — ليس فقط تطور الإنسانية ، بل وأيضاً تطور الفرد ، والجماعات ، وكل العلوم . ففى كل هذه الأحوال والأنواع تحل دراسة النسبى محل دراسة المطلق ، ومعرفة القوانين تحل محل البحث عن العلل . فلكونت إذن الحق فى أن يعد نفسه خصوصا متابعا للنزعة النسبية عند هيوم . إنه لا يقول بأى فارق فى الطبيعة بين الفلسفه و بين العلوم . والعلوم تختلف فيما بينها من حيث الموضوع أولى من أن تختلف من حيث المنهج .

(١) « دروس فى الفلسفة الوضعية » ، الدرس رقم ٢٨ ، نشرة لتريه سنة ١٨٦٤) جـ٢ ص ٢٩٩

(٢) الكتاب السالف ، الدرس الثانى ، نشرة لتريه ، جـ١ ص ٥١ : «العلم، وبه التنبؤ ؛ التنبؤ وبه العمل » .

ودراسة كل مقولة علمية تفترض معرفة المقولات السابقة ، وهي بدورها شرط لمعرفة المقولات التالية . ذلك هو مبدأ تدرج العلوم ، وهو من العلامات المميزة جداً لوضعية كونت . فالرياضيات عنده هي ينبوع كل وضعية ، لأن روابط التحديد التي تضعها أكثر دقة من روابط سائر العلوم . وهي تقدم إلى سائر العلوم النموذج الكامل للمنهج الذي ينبغي عليها أن تتبعه . ويتلو الرياضيات ، في ترتيب تنازلي للتعميم تصاعدي للتركيب : الفلك ، فالفزياء ، فالكيمياء ، فالفسيولوجيا أو البيولوجيا ، وأخيراً الفزياء الاجتماعية التي اخترع لها كونت لفظ علم الاجتماع Sociologie ويشمل قسمين : الاستاتيكا الاجتماعية أو نظرية النظام الاجتماعي ، والديناميكا الاجتماعية أو نظرية التقدم الاجتماعي . وفي كل العلوم يقصد الوصول إلى قوانين ثابتة . والمبدأ الأساسي في كل فلسفة سليمة هو اخضاع كل الظواهر العضوية واللاعضوية على السواء ، الفزيائية والمعنوية معا ، الفردية والاجتماعية — إخضاعها لقوانين لا تتغير [1] . ونظرية «الوسط» عند كونت ترتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ عدم تغير قوانين الطبيعة . وكلمة « وسط » milieu قد ابتدعها كونت للدلالة، في مسائل البيولوجيا ،على الظروف الخارجية العديدة الأنواع التي تحدد وجود كل كائن عضوي[2] ، بحيث تنبثق كل الظواهر الحيوية من تضافر الكائن العضوي والوسط . وكونت يعتقد أنه بذلك يعدّل مذهب العلل الغائية . فبينما هذا المذهب يريد أن «يفسر» ، فان مبدأ الظروف المحيطة يقتصر على ربط قوانين التوالي بقوانين الاقتران في الوجود . لكن لا مبدأ الوسط ولا مبدا القوانين — قبلي a priori . فكلاهما أساسه « استقراء هائل » . والمنهج التاريخي المقارن ، الذي يعزو إليه كونت أهمية بالغة في دراسة فلسفة العلوم ، ليس في الواقع غير توسيع للاستقراء .

كذلك يمكن من الناحية المنهجية أن نعد كونت رائد علم النفس الفسيولوجي ، أو بالأحرى علم النفس المجرد عن الروح . إنه يرفض علم النفس بالمعنى الدقيق ، لأنه يرى فيه أثراً من بقايا اللاهوت . ذلك أن علم النفس الوهمي يعتقد أنه قادر على الوصول إلى القوانين الأساسية للعقل الإنساني ، بأن ينظر فيه في ذاته ، أي بغض النظر تماماً

---

(١) « دروس في الفلسفة الوضعية » رقم ٣ ، ص ٦٥٥ ، باريس سنة ١٨٩٤ ، ط ٥

(٢) « دروس في الفلسفة الوضعية » رقم ٣ ، ص ٢٦٥ ، ملاحظة ,

عن التسلسل بين العلة والمعلول . وكونت ينقد أيضاً الاختلاف الدقيق الذى يضعه علماء ما بعد الطبيعة بين الملاحظة الخارجية والملاحظة الداخلية . ويسعى ليبرهن على أن الملاحظة الداخلية المباشرة هى وهم محض[١] ، وتبعاً لذلك ينبغى ملاحظة الوقائع النفسية من الخارج .

ويرى كونت أيضاأن الملاحظة والتجربة ينبغى أن يؤلفا أيضاً أساس الأخلاق . والأخلاق التنظيمية التى يقترحها ليست إلا استمراراً للاخلاق التلقائية كاعرفهامن ملاحظة الوقائع الأخلاقية . والواقعان الأخلاقفى نظر كونت،نسبية ، أىتتوقف على ظروفنا (الوسط) وعلى تركيبنا العضوى ، حتى إنه لو تغيرت كل ظروف حياتنا فان الأخلاق هى الأخرى تختلف . والأخلاق ، شأنها شأن تطور المعرفة، تمر هى الأخرى بأطوار متوالية . و « الخيرات » ، مثل « الحقائق » ، موقتة . والأخلاق ليست إلا فزياء اجتماعية أو بالأحرى تكنيكا اجتماعياً .

وعلى كل حال فان كونت يرى أن الإيمان بضرورة قيام فلسفة علمية أساساً لحكم اجتماعى أو « للدين الكلى » للإنسانية هو إيمان أساسى . وبهذا المعنى لن يكون من الخطأ أن نتحدث عنـده عن تقدم أو تقهقر للطور الوضعى إلى الطور الميتافيزيقى والدينى . أفلم يعترف بأنه بفضل معبودتهالعزيزة كلوتيلد دىڤو قد اراد أن يجعل مسلك القديس بولس مثلمسلك أرسطو طاليس؟[٢] إن كونت،فىالمرحلة الثانية من تطوره ، يطالب باخضاع العقل المذكر إلى الشعور المؤنث إخضاعاً لائقاً، ابتغاء أن يستخدم القلب كل قوى العقل للتعليم الأصعب والأهم ، وهوعبادة الكائن الأسمى ، وهو الإنسانية . وفى آخريات عمره كان يجد السلوان الجميل فى قراءة كتاب « الاقتداء بالمسيح » ، ومؤلفه « وهو أنبل الصـوفية » كان له الفضل فى التمهيد — على طريقته — للقاعدة الأخلاقيةفىالمذهب الوضعى التى تقول : « عش لغيرك »[٣] . وقد ألف كونت ونشر « عقيدة وضعية » فيها قرر عبادة : مركزها عبادة ممثلى النوع الإنســانى العظام بوصفهم « قديسين » . والجملة التى وضعها

(١) « دروس فى الفلسفة الوضعية » ، الدرس الأول .
(٢) « العقيدة الوضعية » ، طبعة سنة ١٨٩١ ، ص ١٥
(٣) الكتاب نفسه ص ٣٠

على رأس « الفلسفة الوضعية » هى فى نفس الوقت العقيدة الأساسية للديانة الوضعية وهى : « الحب هو المبدأ ، والنظام هو الأساس ، والتقدم هو الغاية » .

تلك هى الملامح البارزة فى وضعية أوجيست كونت التى أثرت وحددت — إلى مدى كبير — سير الفلسفة وتطورها فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى فرنسا وربما أيضاً فى كل أوربا . وليس من شك فى أنه لا يجوز التحدث عن سيادة الوضعية سيادة مطلقة . لأنه قبلها وفى عصرها انبثقت تيارات أخرى وبنفس القوة ، لكن من الصحيح أن فكر كونت يمثل ينبوعا عميقاً لبعض الاتجاهات المميزة فى كل ميادين الحياة (الفلسفة ، العلوم ، الفن ، الأدب ، الدين ، السياسة ، التربية ، الخ) . ولا يمكننا أن ندرس بالتفصيل من تابعوا كونت ، بل سنقتصر على الأنصار الرئيسيين ، ابتغاء تحديد جماع هذا التيار على أدق نحو ممكن .

ولنذكر فى المقام الأول من بين أتباعه المباشرين الذين ظلوا له مخلصين فى المراحل الأخيرة من مراحل تطوره ، خصوصاً فيما يتصل بدين الإنسانية — لنذكر بيير لافيت Laffite. (١٨٢٣ — ١٩٠٣) . فبعد وفاة كونت مباشرة كرس لافيت نفسه بحماسة لنشر مذهب أستاذه . وتأثير كونت يظهر ليس فقط فى كتابه « الأنماط الكبرى للإنسانية » (فى مجلدين ، باريس ١٨٧٥ — ١٨٧٦) بل وأيضا فى كتابه « دروس فى الأخلاق الوضعية » (باريس سنة ١٨٨١) ، وكتابه « دروس فى الفلسفية الأولى » (باريس ١٨٨٩ — ١٨٩٠) وفى سنة ١٨٧٨ أنشأ « المجلة الغربية » Revue ocidentale لسان حال الوضعية فى فرنسا وفى الغرب . وفى سنة ١٨٩٢ أنشأ ليون بورجوا من أجله كرسياً للتاريخ العام للعلوم فى الكوليج دى فرانس شغله حتى وفاته .

إميل لتريه (١٨٠١ — ١٨٨١)

إميل لتريه ، المؤلف الشهير لـ « معجم اللغة الفرنسية » (أربع مجلدات ، باريس ١٨٦٣ — ١٨٦٩) وله « معجم الطب » — قد عرف هو الآخر أوجيست كونت شخصيا . وهو يعترف بأن كتاب كونت : « مذهب الفلسفة الوضعية » ، الذي قرأه لتريه سنة ١٨٤٠ قد أثر في فكره تأثيراً بالغا ، فكتب يقول في سنة ١٨٦٤ :

«مضى اليوم أكثر من عشرين سنة منذ أن أصبحت من شيعة هذه[١] الفلسفة» لكنه بخلاف لافيت اضطر إلى نقد السياسة الوضعية التي أراد كونت استنباطها من فلسفته الوضعية ورفضها، وأعني بذلك البناء الديني فيها. إنه لا يقبل إلا الوضعية بالمعنى الدقيق. وهو يعتقد أنه بهذا ظل مخلصاً للشطر الأكثر تمييزاً لما عمله الأستاذ. إن كونت باعترافه قد استبدل المنهج الذاتي بالمنهج الموضوعي، لكن — حسب رأى لتريه — ليس ثم مجال في الفلسفة التي أنشأها كونت للمنهج الذاتي[٢]. ومن ناحية أخرى يلاحظ لتريه أن في الفلسفة الوضعية ثلاثة مناقص: فنظرية الأخلاق ونظرية علم الجمال، ونظرية علم النفس كلها تنقصها[٣]. فضل كونت الدائم هو في نظر لتريه أنه أثبت أن طرفي أي شيء لا نستطيع إدراكهما، وأن الوسط وحده هو الذي في متناول إدراكنا والوسط هو ما يسمى اصطلاحاً باسم «النسبي». ولهذا ينبغي أن نتخلى عن محاولة إدراك أي علو. وينبغي أن ننظر إلى العالم على أنه مجموع توجد فيه علله، وهذه العلل نسميها القوانين. والنزاع الطويل بين المحايثة والعلو يقترب من نهايته: فالعلو هو اللاهوت أو الميتافيزيقا وهما يفسران الكون بعلل خارجه، والمحايثة هي العلم وهو يفسر الكون بعلل في داخله[٤]. ومنذ أن احتلت فكرة القوانين المحايثة مكان الخوارق في إدراك العالم وتصوره، واحتلت فكرة التطور القابل للتكييف عن طريق المعرفة الإنسانية محل التجريبية في تصور التاريخ، فانه يجب أن يتكيف كل شيء وفقاً لهذا النموذج الجديد خصوصاً وأن مصير الأقدار الاجتماعيه ومصير العلم يرتبطان ارتباطاً لا انفصام له، وهذا الارتباط هو في الواقع الفلسفة الكلية، حتى إنه لم يعد في الوسع إعطاء تعريف مرض لنظام الجماعات دون أن ندخل فيه العلم، ولا أن نكون فكرة صائبة عن العلم دون أن نعرف ما هو نظام الجماعات وتطورها[٥]. واقتداء بكونت لا يريد لتريه أن يقول إن الوضعية هي المادية ولا أنها هي الالحاد

---

(١) «أوجيست كونت والفلسفة الوضعية» ط ٣، باريس سنة ١٨٧٧، المقدمة ص ١ وما يليها، «كلمات في الفلسفة الوضعية» ط ٢ سنة ١٨٦٣ ص ٩٢

(٢) «أوجيست كونت والفلسفة الوضعية»، ص ج

(٣) الكتاب المذكور، ص ٦٦٣

(٤) «أقوال في الفلسفة الوضعية» ص ٥٣ وما يليها،

(٥) الكتاب السالف، ص ٦٩

وهو أيضاً يطرح كل الفروض غير القابلة للتحقيق ، سواء اكانت مادية أم روحية.[١] وعمل كونت ، واكتشافه الرئيسى ، الذى تولد عنه سائر اكتشافاته ، هو أنه أدرك كيف أن الفلسفة يمكن أن تخضع للمنهج الذى تتبعه العلوم الوضعية .[٢] وفيما يتصل بقانون الأطوار الثلاثة يعتقد لتريه أنه يستطيع أن يستبدل به قانوناً عقلياً يمكن أن يذهب إلى أبعد من ذلك ، دون أن يمس حقيقة قانون كونت التجريبى ، وأن يفسره ويصنع منه حالة جزئية .[٣] : واخيراً فان لتريه يعزون قيمة عملية واخلاقية كبيرة للفلسفة الوضعية فيقول إنها « توجهنا إلى العمل ، وإلى العدالة الاجتماعية ، وإلى السلام الدولى عن طريق الصناعة ، وانتشار العلوم والتنوير ، والاهتمام بالفنون الجميلة ، وإصلاح الأخلاق بالتدريج[٤] » .

ومن بين اعمال لتريه الأخرى المميزة لوضعيته ، لنكتف بذكر مايلى : « المحافظة والثورة ، والوضعية » « باريس لادرانج ، سنة ١٨٥٢ » ، « شذرات فى الفلسفة الوضعية وعلم الاجتماع المعاصر » (سنة ١٨٧٦) ، « العلم من وجهة نظر الفلسفة » (سنة ١٨٧٣) وفيه سعى لعرض تصوره للوضعية ومواصلة عمل كونت. وفى سنة ١٨٦٧ انشأ لتريه « مجلة الفلسفة الوضعية التى استمرت حتى سنة ١٨٨٣ » .

---

(١) مقدمة لكتاب « دروس فى الفلسفة الوضعية » لكونت ، عنوانها : « مقدمة تلميذ » (سنة ١٨٦٤) • واشاراتنا الى طبعة سنة ١٨٧٧ (الطبعة الثالثة) ص XXVII

(٢) الكتاب السالف ، ص XL

(٣) « أقوال فى الفلسفة الوضعية » ص ٧٣

(٤) مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب فريدرش اشتراوس : « الايمان القديم والجديد » الذى ترجمه ارنست لوزيك Lesique سنة ١٨٧٥ ، ص ٣٠ وما يليها • وقد ترجم « حياة المسيح » لاشتراوس ، باريس سنة ١٨٣٩ – سنة ١٨٤٠ ، و « متن الفسيولوجيا » تأليف مولر • سنة ١٨٤٦

هبوليت تين (سنة ١٨٢٨ — سنة ١٨٩٣)

وثمة مفكران هما تين ورينان ، إن لم يكونا وضعيين بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ فان لديهما بعض الميول المميزة لهذه الحركة .

أما فيما يتصل بتين فان عمله مهم لنا خصوصاً لأنه استمرار جوهرى للوضعية المتأثرة بكوندياك وكونت والمتجهة فى اتجاه اسبنسر وجون استيورت مل ، ثم إنه يمثل تلك النزعة العقلية التى يكون تفنيدها مظهراً من المظاهر المميزة لفلسفة برجسون . فاذا حسبنا أن مذهب مين دى بيران نشأ عن سخط شديد على مذهب كوندياك ، ففى وسعنا أن نقول : إن موقف برجسون بالنسبة إلى تين شبيه بموقف مين دى بيران بالنسبة إلى كوندياك . وهذه العبارة إلى حد ما هى أوجز تعبير عن مراحل تطور الفلسفة الفرنسية منذ قرن . وعمل تين ذو طابع سلبى فى جوهره . إنه رد فعل ضد النظريات التلفيقية والروحية التى يرجع منشؤها إلى فكتور دى كوزان ومين دى بيران . لقد رأى تين أنه مضطر إلى إبراز الجوانب الغير علمية والعقيمة فى المبادئ التى قال بها رجال مثل روايه كولار ، وكوزان ، وجوفروا ، وداميرون ومن ساروا فى إثرهم وزعموا أنها أعلى من الظواهر الحسية .

وليس من شك فى أن تين تطور كثيراً (١) . لقد خضع لتأثير الفكر الفرنسى والفكر الانجليزى والفكر الألمانى . وأشاد بمفكرين مثل : اسبينوزا ، وفيكو ، وهيجل وهردروجيته . وهو يتحدث عن هيجل بعبارات ملؤها الإطراء والثناء وإننا لنجد فى مؤلفاته ، خصوصاً فى الشطر الاخير من حياته ، آثاراً لتأثيرهم ، بل ونوازع مثالية . ففى كتابه « فلسفة الفن » مثلا يقرر أنه من المستحيل فى الفن أن تنقل المعطيات كما هى ، وأن على الفنان أن يختار وأن يغير بالتالى فى الحقيقة الواقعية . ويقر بضرورة التحليل أو بالاحرى التحليل الميتافيزيقى ، وإن كان يحد آفاقه بالإنسان ، بحيث تكون مهمة ما بعد الطبيعة إرجاع القوانين والأنماط التى

(١) يمكن أن نذهب الى أبعد من ذلك ونتحدث عن « تلفيق مبالغ فيه » عند تين ، راجع ما يقوله ليون برنشفج فى كتابه : « تقدم الوعي في الفلسفة الغربية » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٧ ص ٤٦٤

صاغها العلم إلى صورة كلية . ومن المحتمل جداً أن تين قد وقع تحت تأثير هيجل حينما نبـذ التجريبية الجذرية التى قال بها جون استيورت مل ، بالقول إن ما هو واقعى وماهو عقلى شىء واحد .

لـكن بالرغم من هذه التقييدات ، فاننا نعتقد أنه ينبغى أن تنظر إلى تين على انه ممثل للوضعية التجريبيـة ، خصوصاً من حيث انه يسعى ، فى مؤلفاته الاساسية ، أن يسحب منهج علوم الطبيعـة إلى علوم الروح ، وأن يجد ويطبق دائما مبـدأ ضرورة القوانين .

وجل مؤلفات تين فى شبابه تستلهم الوضعية . فنراه فى مقدمة الطبعـة النهائية لرسالته التى نال بها الدكتوراه (وهـذه الطبعة تاريخها سنة ١٨٦١ ، أما الطبعة الاولى فتاريخها سنة ١٨٥٣) يحدد موضوع رسالته : « بحث فى خرافات لافونتين » على النحو التالى : « يمكن أن تنظر إلى الإنسان على أنه حيـوان من نوع أعلى ينشىء فلسفات وقصائد على نحو شبيه بدود القز حينما تصنع الشرانق ، والنحل حينما يصنع الخلايا » . وتين يربط بين لافونتين وإقليمه والجنس الذى ينتسب اليه . وفى « الرحلة إلى جبال البرانس » (سنة ١٨٥٨) يتعرف فى سكان البرانس ، من انسان وحيوان ، طابع الارض والجو وظروف الحياة . وفى « بحث عن تيت ليفيوس » (سنة ١٨٥٦) يدافع تين عن الآلية النفسية وعن الجبرية التى تقول إن فينا ملـكة رئيسية فعلها المطرد ينتقل على نحو مختلف إلى أجهزتنا المختلفة ويوحى إلى آلتنا بنظام ضرورى من الحركات المقدرة . وكتابه « الفلاسفة الفرنسيون فى القرن التاسع عشر » (سنة ١٨٥٧)[١] يتوجه خصوصاً ضد المذهب الروحى فى مختلف مظاهره . وفيه لا يرحم أحداً حتى مين دى بيران ، ويقول عنه إنه مقطر للجواهر ، ويسخر من نظريته فى الأنا . ولـكنه يدافع بحماسة عن كوندياك ولاروميجيير ، ويصرح بأن الايديولوجيا هى المنهج الملائم للروح الفرنسية . ويرى فى التحليل الطريقة الوحيدة للسير من أجل معرفة الأشياء بوجه عام ، وعقلنا بوجه خاص . وفى اتجاه وضعية هيوم وكونت يقرر أن ما هو واقعى حقاً هو الوقائع التى تتبدى لحواسنا. وتقدم العلم يتم بتفسير مجموع من الوقائع لا عن طريق علة مزعومة خارجة عن كل تجربة ، بل عن طريق واقعة عالية تولدها . وكتاب تين الـكبير : « تاريخ الأدب الانجليزى » (فى ثلاثة مجلدات ، باريس سنة ١٨٦٣) كتب بروح

---

(١) الطبعة الثالثة من هذا الكتاب عنوانها : « الفلاسفة الكلاسيك في القرن التاسع عشر في فرنسا » باريس سنة ١٨٦٨

وضعية واضحة بل وبروح تنزع نزعة طبيعية . وفى مقدمته يناضل تين فى سبيل جبرية لا محدودة يخضع لها الخلق الأدبى ، وتبعاً لها كل أفراد الأمة : يسودهم وينشئهم قوى أساسية تفرض عليهم طرقاً عامة للفكر والشعور .

ولا شك أنه تحت تأثير نظرية « الوسط » التى قال بها كونت سمى تين هذه القوى : الجنس ، الوسط ، اللحظة . ونحن نعلم ان فقرة فى هذه المقدمة قد أصبحت كلاسيكية وهى : « إن الرذيلة والفضيلة يصنعان مثل الفتريول والسكر ، وكل معطى معقد يتولد من التقاء معطيات أخرى أبسط يتوقف عليها . »[1] وكذلك نجد أن آراء تين فى الفن تشهد إلى أقصى درجة على النشوة العلمية التى انتابت القرن التاسع عشر . وفى كتابه « فلسفة الفن » (سنة ١٨٦٥) ، « وفلسفة الفن فى إيطاليا » (سنة ١٨٦٦) الخ يسعى لدراسة كل شىء دراسة عالم النبات بطريقة منهجية بواسطة التحليل ، ويحاول الوصول لا إلى نشيد ، بل إلى قانون ، وينشد إخضاع علم الجمال للمنهج التاريخى والتجريبى وأن يضفى عليه طابعاً علمياً[2] . إن ابداع العمل الفنى يتوقف فى نظر تين على قوانين لها نفس الدرجة من الدقة والضرورة التى لجماع قوانين الطبيعة . « إن العمل الفنى يتوقف على مجموع هو الحالة العامة للعقل وللاداب المحيطة »[3] . وللبرهنة على هذه القاعدة يقارن تين بين إنتاج العمل الفنى وآلية تطور ونمو شجرة برتقال « لما كان الفنان رأساً فى القطيع ، فانه يخضع لما يصيب القطيع »[4] . فاذا كنا ، لتفسير الأعمال الفنية فى قرن ما ، نحسب حساب الجنس والوسط واللحظة الخاصة للفن ، والمشاعر الخاصة بكل فنان ، فمن الممكن أن نشتق من القانون ليس فقط الثورات الكبرى والصور العامة للخيال الإنسانى ، بل وأيضاً إختلافات المدارس القومية ، والاختلافات المتوالية لمختلف الأساليب والطرز ، وحتى الخصائص الأصيلة لعمل كل رجل عظيم[5] . وقد اندفع تين بروح المذهب

---

(١) « تاريخ الأدب الانجليزى » سنة ١٨٦٤ ، المقدمة .
(٢) « فلسفة الفن » ج٢ ص ٢٥٧ وما يتلوها .
(٣) الكتاب السالف ، ج١ ص ٤٩
(٤) الكتاب السالف ، ج١ ص ٥٨
(٥) المرجع نفسه ج١ ص ١٠٤

بعيداً في هذا الاتجاه حتى إن رجلا مثل زولا لم يتمالك من أن يحتج ضد نزعته الرياضية . قال : « إنى لا أثق بالسيد تين ، وكأنه رجل خفيف الأصابع يخنق كل ما يضايقه ولا يكشف إلا العناصر التى تخدمه ، وأقول لنفسى لعله على صواب ، لكنه يريد أن يكون على صواب مفرط »[1] . ويقول بعد ذلك : «إن فى عيونى دموعاً . وتين يؤكد أننى لا أستطيع البكاء لأن عصرى يضحك ملء شدقيه . أما أنا فلى رأى آخر وأقول إننى سأبكى ما وسعنى البكاء إذا احتجت إلى البكاء . ولدى اعتقاد جازم بأن العبقرى يستطيع أن يفرغ قلبه حتى لو كان الجمهور هناك لمنعه من ذلك »[2] . كذلك نجد تين فى كتابه الكبير فى التاريخ : « أصول فرنسا المعاصرة » (سنة ١٨٧٦ — ١٨٩١) يطبق منهجه الشبيه بمنهج عالم النبات بأن يجمع الوقائع الدقيقة المميزة وأن يفسرها ويصنفها بمساعدة مبادئه الثلاثة : الجنس والوسط واللحظة .

وأهم كتاب بين كتب تين الفلسفية هو « فى العقل »[3] ، لأنه ليس فقط يشهد بتأثير الوضعية الإنجليزية الكبير فيه ، كما يمثلها جون استيورت مل وبين واسبنسر ، بل هو أيضاً على نحو ما نقطة ابتداء علم النفس التجريبي والباثولوجى فى فرنسا ، وتين عرف أعمال شاركو وتلاميذه . كذلك نستطيع أن نقول إن الأفكار المتضمنة فى هذا الكتاب أثارت ، إلى حدما ، كفاح برجسون ضد علم النفس السائد ، حتى ليمكن أن يقال إن كتاب « المادة والذاكرة » لبرجسون هو من بعض النواحى معارضة لكتاب « فى العقل » لتين .

ويرى تين أن علم النفس ينبغى أن يصبح علم وقائع ، لأن معارفنا وقائع . ومن أجل هذا ينبغى تطبيق المنهج الاختزالى الذى يقرر دراسة وقائع صغيرة جداً تحسن اختيارها، وتنظر ما هى عناصر كل واقعة ، وعلى أية أنحاء وبأية شروط تمتزج ، وماهى الآثار الدائمة الناشئة عن المزج متكوناً على هذا النحو[4] . وتين فى هذا البحث يستند

---

(١) زولا : « كراهياتى » ، ص ٢٢١

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٢٤ وما يليها .

(٣) فى مجلدين ، باريس سنة ١٨٧٠ واشاراتنا الى الطبعة التاسعة ، باريس ، عند الناشر هاشيت وشركاه ، سنة ١٩٠٠

(٤) « فى العقل » جـ١ ص ٢

إلى ثلاث نظريات : « الأولى ، خصبة جداً ، خططها وأكدها كوندياك ، لكنه لم يزودها بالبراهين الكافية ولم ينمها ، وتقول إن أفكارنا العامة كلها ترجع إلى علامات ، والثانية ، وتتصل بالاستقراء العلمى ، صاحبها استيورت مل ، والثالثة وتتعلق بادراك الامتداد ، صاحبها بين Bain [(١)] .

وهكذا ينتهى تين إلى ذَرية روحية ، تقول بأن الروح ليست إلا « سيالا وحزمة من الاحساسات والدوافع ، التى لو شوهدت من ناحيتها الأخرى وجدت سيالا وحزمة من الاهتزازات العصبية » [(٢)]، أو بتعبير كوندياك ، من الاحساس المتحول . « وكما أن الجسم الحى نسيج من الخلايا التى يتوقف بعضها على بعض ، فان العقل الفاعل نسيج من الصور التى يتوقف بعضها على بعض ، وليست الوحدة ، فى الواحد والآخر ، غير انسجام ونتيجة » . [(٣)] ولهذا ينبغى أن نطرح جانبا كلمات :العقل ، الذكاء ، الإرادة ، القوة الشخصية ، بل والأنا ، كما نطرح كلمات : القوة الحيوية ، القوة الشافية ، النفس النباتية . [(٤)] . وما يحقق استمرار شخص معنوى متمايز ، هو التوالد المستمر لمجموعة واحدة من الصور المتمايزة [(٥)] . والصورة ليست شيئاً آخر غير إحساس يولد تلقائياً ، ولكنها فى العادة أقل قوة ودقة من الاحساس بالمعنى الدقيق [(٦)] . إن الإحساس هو إلى حدما طرف العالم المعنوى [(٧)] . وتين، دون أن يعد الوقائع العقلية من وظائف المراكز العصبية ، يقول بفكرة تقترب من فكرة التوازى النفسى الفسيولوجى ، التى تقول إن « الاحساس والحركة الداخلية للمراكز العصبية ليسا فى الواقع غير حادث واحد ووحيد مقدر عليه — بواسطة المظهرين اللذين يعرف بهما — أن يظهر دائماً وبغير انقطاع : مزدوجاً [(٨)] » .

---

(١) المرجع السابق ص ٥
(٢) المرجع السابق ص ٧ ، ١٢٨
(٣) المرجع السابق ص ١٢٤
(٤) المرجع السابق ص ١٢٣
(٥) المرجع السابق ص ١٦١
(٦) المرجع السابق ص ٧٠ ، ١٢٠
(٧) المرجع نفسه ص ٢٤٢
(٨) المرجع نفسه ص ٣٢٧

وتين يعارض مين دى بيران والميتافيزيقيين عامة حين يقرر أن الذات ، النفس ، الأنا ، والقوة ، ليست إلا مخلوقات ميتافيزيقية ، وأشباح ولدتها الألفاظ ، تختفى بمجرد فحص معنى الكلمات فحصاً دقيقاً . والقوة ليست إلا الارتباط المستمر بين واقعة هى المقدم وبين واقعة أخرى هى التالى[1] . والأنا ليس إلا سلسلة متمايزة من الحوادث . وتين اعتقد أنه بقضائه على الأنا فانه قد قضى على المادة . وفى العالم الفزيائى كما فى العالم المعنوى ، كل ما يبقى هو الأحداث وشروطها وتوقف بعضها على بعض ، وبعضها معنوية أو تدرك على غرار الاحساس ، والأخرى فزيائية أو تدرك على غرار الحركة . وفكرة الواقعة أو الحادث تناظر وحدها أموراً واقعية »[2] .

وتين ، مستنداً إلى هذه الآراء ، يدرس مختلف طرائق المعرفة . فيؤكد مع كوندياك أن الحادث الباطن الأساسى الذى يكون معارفنا هو الاحساس[3] . ويحاول أن يشيد كل حياتنا العقلية بالإحساس . فالإحساس هو الوسيط النهائى الذى يسبق مباشرة : الفكر ، الاعتقاد ، الادراك أو الحكم الموجب[4] . ومعارفنا وذكرياتنا وأفعال الشعور أوالعقل ليست إلا أشباهاً وأشباحاً وهذيانات . والإحساس هو الذى يستثير هذه الهذيانات ، ويثيرها وحده[5] . والصور هى دائما البديل عنه . وكل تنبؤ يتضمن صوراً[6] .

وما يهمنا هنا خصوصاً هو نظرية الأفكار العامة المجردة عند تين ، لأنها أثارت إلى حد ما كفاح برجسون ضد الترابطية . كل أفكارنا العامة المجردة : عن الحق والخير والجمال ليست ، فى نظر تين ، سوى إطارات سابقة نضع فيها الأشياء ، إنها أسماء تتوالد بالترابط أى بتداعى المعانى[7] . « ومعرفتنا تتألف من أحكام

---

(١) المرجع نفسه ص ٣٣٨ وما يتلوها .
(٢) المرجع نفسه ص ٣٤٩ وما يتلوها .
(٣) « فى العقل » ج٢ ص ٤
(٤) المرجع نفسه ص ٩
(٥) المرجع نفسه ص ١٤ وما يتلوها .
(٦) المرجع نفسه ص ٢٣
(٧) المرجع نفسه ص ٢٦٢ ، ٢٨٢

غامة هى أزواج من الأفكار العامة . والأفكار العامة نفسها علامات حاضرة فى العقل ، وبعبارة أخرى ، هى صورة عقلية خاصيتها ألا تستثار إلا بصنف معين من الذكريات . والصورة العقلية إحساس يتولد من جديد تلقائيا . والإحساس مؤلف من إحساسات أولية أصغر ، وهذه كذلك من إحساسات أصغر ، وهكذا دواليك وأخيراً عند نهاية التحليل يحق للمرء أن يقر باحساسات لامتناهية فى الصغر ، كلها متشابهة ، تحدث ، بترتيباتها المختلفة ، اختلافات الأحساس الكلى». وهذه هى وجهة نظر الشعور ، الباطنة المباشرة . وثم وجهة نظر أخرى ، هى وجهة نظر الحواس ، وهى غير مباشرة ، وخارجة ، وتقول إن الحوادث السابقة تتألف من حركات جزيئية تجرى فى خلايا المخ . وتلك هى مواد عقلنا ، وتلك هى الطريقة التى على نحوها تتكيف وتتواءم فيما بينها .[1]

وأخيراً نجد أن تين قد شق الطريق إلى جماع الحركة النفسانية فى فرنسا ، بالحاحة فى توكيد ضرورة الافادة من البحوث المقررة المفصلة الدقيقة عن تكون اللغة وسائر الظواهر النفسية عند الطفل ، وكذلك عن التجارب الباطنة لدى الفنان، وعن المشى بالليل والتخدر المغناطيسى ، وعن تحضير الأرواح وعن ازدواج الأنا، الخ — بوصف هذه البحوث مصدراً للبحث النفسانى ، إلى جانب الدراسات الباثولوجية[2] . وكما سنرى فيما بعد ، كان تيوديل ريبو ، وهو المؤسس الحقيقى لعلم النفس التجريبى فى فرنسا ، هو بمثابة المنفذ لوصية تين فى هذا الباب .

أرنست ارينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢)

ليس رينان من شيعة وضعية كونت مثل تين معنى ودرجة . إنه ينقد كونت بقسوة . ولكنه يشترك وإياه فى أنه يسوده ويشيع فى نفسه إيمان عصره بالمقدرة الهائلة التى للعلم الوضعى وللمنهج العلمى وللتجربة وقوانين الطبيعة . وهو الآخر قد

---

(١) المرجع نفسه ص ٤٦٣ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ج١ ص ١٣ — ص ١٧.

خضع لتأثير الفكر الألمانى ، خصوصاً مذهب كنت ومذهب هيجل . لكنه هو الآخر أيضاً يستلهم كونت . وكان لصديق شبابه ، مارسلان برتيلو ، تأثير حاسم على تكوين آرائه . لقد علمه برتيلو الثقة بالعلم الوضعى ، للوصول إلى ما يمكننا معرفته من الحقيقة ولتغير الجماعات الإنسانية بواسطة هذه المعرفة[١] . كذلك نجد تأثير الداروينية لديه أعمق مما هو عند تين . وقد عبر عن مبدأ نسبية المعرفة بقوة أكبر مما فعل تين ، وأنكر شرعية الميتافيزيقا بل والفلسفة بوصفها علماً قائماً برأسه بوجه عام . بيد أن رينان تطور كثيراً ، وكان موقفه موقف الشاك . إنه لا ينكر عليها الحق فى أن تقدم إلينا معرفة صحيحة بالواقع . وعنده أن المنطق وما بعد الطبيعة ليسا علمين مستقلين تقدميين ، بل هما مجرد تركيبات من الأفكار الثابتة غير القابلة للتغيير ، إنهما لا يعلماننا شيئاً ، وإنما يساعداننا فقط فى تحليل ما كنا نعرفه من قبل . ولا يمكن أيضاً أن نتحدث عن تأثير حقيقى للهيجلية فى رينان . فنظريته النسبية فى الصيرورة لم تتكون فى ذهنه بمعنى « العملية » الهيجلية ، بل هى تشايع بالأحرى الوضعية الكونتية .

وما يهمنا خصوصاً هنا هو أن نشاهد أن تفكير رينان المميز له يشيع فيه إيمان بقدرة المعرفة العلمية قدرة مطلقة . ففى شبابه وفى سنه الناضجة كان راسخ الإيمان بقوة العلم المحررة . وكتابه المميز فى هذا الصدد هو « مستقبل العلم » ، الذى كتبه سنة ١٨٤٨ لكنه لم ينشره إلا سنة ١٨٩٠ . وفى مقدمة الطبعة الثامنة[٢] يصرح رينان بأنه ظل مخلصاً للأفكار الأساسية التى عبر عنها فى هذا الكتاب الذى ألفه فى مطلع شبابه . صحيح أنه تحرر فيما بعد من التفاؤل المبالغ فيه الذى عبر عنه آنذاك . لكنه لم يكف مع ذلك عن توكيد أن العلم « يقدم إلى الإنسان الوسيلة الوحيدة التى يستطيع بها أن يصلح أحواله[٣] » . وتحت تأثير أستاذه أوجين برنوف Burnouf تعلم كيف يوحد بين العلم والفلسفة أو بالأحرى يقيم من العلم فلسفة وأن يستنبط من أدق تحليلات التفاصيل أعلى النتائج[٤] . « إن العلم ،

---

(١) راجع : رينيه برتيلو : « ارنست رينان » « التطورية والافلاطونية » باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٨ ، ص ٢٦١

(٢) « مستقبل العلم » ط ٨ ، باريس ، كلمان ليفى سنة ١٨٩٤

(٣) المرجع نفسه ، المقدمة ص x x

(٤) المرجع نفسه ص ٤

والعلم وحده ، هو الذى يستطيع أن يقدم إلى الإنسانية الشىء الذى لا تستطيع أن تعيش بدونه ، وأعنى بذلك الرمز والناموس[1] » .

ووفقاً لروح وضعية كونت ونصها كتب رينان مؤكداً : « إن تنظيم الإنسانية علمياً هو إذن الكلمة الأخيرة للعلم الحديث وتلك دعواه الجريئة ولكنها مشروعة[2] » . كذلك تشيع روح الوضعية والكونتية فى إيمان رينان بمستقبل المثل الأعلى للإنسانية حين يقول : « إن عقيدتى الراسخة هى أن دين المستقبل سيكون النزعة الإنسانية الخالصة ، أعنى عبادة كل ما ينتسب إلى الإنسان وتقديس الحياة كلها ورفعها إلى قيمة معنوية »[3] . ولما كانت الإنسانية فى تغير دائم ، فان التاريخ هو العلم الحق بالإنسانية[4] ورينان يعزو أهمية بالغة إلى الفيلولوجيا لأنه يرى فيها « العلم الدقيق بأمور الروح[5] » ، أما الفلسفة فليست علماً قائماً بذاته : « إنها جانب من كل العلوم . وينبغى أن نميز فى داخل كل علم الجانب الفنى والخاص ، الذى لا قيمة له إلا من حيث يفيد فى الكشف والعرض ، والنتائج العامة التى يقدمها العلم لحسابه من أجل حل مشكلة الأشياء . إن الفلسفة هى ذلك الرأس المشترك ، وتلك المنطقة المركزية للخدمة الكبيرة التى تؤلف المعرفة الإنسانية ، التى فيها تتماس الشعاعات وتتجمع فى نور واحد[6] » . وعلى كل حال فان رينان يرجى أن يتحقق هذا الأمر ذات يوم ، بحيث تكفى العلوم الجزئية لحل المسائل الفلسفية . ويسعى لبيان كيف أن علوماً مثل علم الأجناس وعلم التواريخ (الكرونولوجيا) والجغرافيا والفسيولوجيا تكفى لحل مسألة أصول الإنسانية[7] .

ومن المحتمل جداً أن رينان خضع لتأثير التطورية الداروينية والتأريخية الوضعية حينما نسب أهمية كبرى لدراسة مصير الحياة الإنسانية فى كل الميادين . فحين يرى أن علم

---

(١) المرجع نفسه ص ٣١
(٢) المرجع نفسه ص ٣٧
(٣) المرجع نفسه ص ١٠١
(٤) المرجع نفسه ص ١٣٢
(٥) المرجع نفسه ص ١٤٩
(٦) « مستقبل العلم » ، ص ١٥٥ ، ص ١٥٩
(٧) المرجع نفسه ص ١٦١ وما يليها .

النفس ينبغى ألا يقتصر على معرفة الإنسان المتمدين ، بل ينبغى عليه دراسة مصير الحياة النفسية لدى الفرد وفى الإنسانية عامة : ومن هنا ضرورة دراسة نفس الطفل ودراسة نفس البدائى [1] . فان رينان ، بوضعه هذا المبدأ ، قد شق الطريق — إلى حد ما — إلى الاجتماعية [2] عند دركهيم وليفى بريل . صحيح أن تأثير هيجل تأثير لا ينبغى إغفاله فى هذا الصدد . وما يرشح هيجل للخلود هو — فى نظر رينان — أنه أسس فلسفة التاريخ بأن بين أن التاريخ ليس سلسلة زائفة من الوقائع المنعزلة ، بل هو نزوع تلقائى نحو المثل الأعلى [3] . لكن المهم فى نظر رينان هو أن الإنسانية تخضع لقوانين تنظم حركاتها . وعنده أن الذى يكون تقدم الفكر الحديث هو أنه استبدل مقولة التغير بمقولة الوجود ، وتصور النسبي بتصور المطلق ، والحركة بالثبات [4] . ورينان يضع العلوم الدقيقة فوق النظر المجرد الميتافيزيقى . « والفزياء والكيمياء عملا فى سبيل معرفة التركيب الباطن للاجسام أكثر مما فعلت أنظار القدماء والمحدثين من الفلاسفة فى الصفات المجردة للمادة وماهيتها وقابليتها للانقسام [5] » . فما نحن فى حاجة إليه هو إذن فلسفة علمية ، أى علماً كاملا يكون فى آن واحد دينياً وشعرياً ، وبالتالى تركيبا Synthése . ورينان ، مثله مثل تين ، يرى فى التحليل الرسالة التاريخية للعقلية الفرنسية . ومن هنا تفاؤله العقلى . إنه مقتنع بأن العلم يمكن ان يجعل الإنسان سعيداً ، أعنى كاملا ، وأن العلم هو الدين الحق ، بينما الأديان الرسمية قد انحلت إلى نفاق خالص . وفى رسالة « ابن رشد والرشدية » (سنة ١٨٥٢) يبرز رينان الأخطار الشديدة التى تنجم عن التصلب الدينى الذى عاق عند المسلمين تطور الفكر العلمى والفلسفى . كذلك نجده فى كتابه « أصول المسيحية » يدفع فى صدر الجمود الدينى ، ولا يعزو لغير المعرفة العلمية يقيناً مطلقاً . وفى سن الستين بدأ يؤلف كتاب « تاريخ شعب إسرائيل » ليبين كيف تكونت لدى الأنبياء فكرة دين بلا عقائد جامدة ولا عبادة .

---

(١) المرجع نفسه ١٦٧

(٢) Soeiologlsn.e أى تفسير كل شىء برده الى أسباب وأوضاع اجتماعية) .

(٣) « مستقبل العلم » ص ١٧٤

(٤) « مستقبل العلم » ص ١٨٢

(٥) « مستقبل العلم » ص ٢٥٨

و « المحاورات والشذرات الفلسفية [1] » و « محاسبة الضمير الفلسفي [2] » هما في نظرنا هنا وثيقتان ثمينتان لأنهما يدلاننا على أن رينان ظل ، خلال مراحل تطوره المختلفة ، مخلصاً للأفكار الأساسية التي عبر عنها في « مستقبل العلم » . فمثلا حين يقول : « ليس ها هنا حقيقة لم تكن نقطة ابتدائها مستمدة من التجربة العلمية ، ولا تنبثق مباشرة أو بطريق غير مباشر من المعمل أو من المكتبة ، لأن كل ما نعرفه إنما نعرفه من دراسة الطبيعة أو التاريخ [3] » . وينظر إلى الفلسفة على أنها مظهر لسائر العلوم أولى من أن تكون علماً قائماً برأسه ، أو بالصورة التي عبر بها : « الفلسفة هي التوابل التي بغيرها تكون كل الأطعمة عديمة الطعم ، ولكنها وحدها لا تكون طعاماً . وليس لنا أن نشبهها بالعلوم الجزئية مثل الكيمياء والفزياء ، الخ ، بل الأصح أن يقال إن الفلسفة تدخل في عداد الفن والشعر [4] » . ويعتقد رينان أنه ليس « إنكاراً للفلسفة ، بل تمجيداً لها وجعلا لها نبيلة ان نقول إنها ليست علماً جزئياً ، بل هي النتيجة العامة لكل العلوم » [5] . وكل الفلاسفة الكبار كانوا وضعيين بهذا المعنى في نظر رينان « والفترات التي كانت الفلسفة فيها اختصاصاً كانت فترات انحطاط فالدور الثاني من الديكارتية ، الذي مثله مالبرنش كان من هذا القبيل . ومن هذا القبيل كذلك كانت إلى أعلى درجة اسكلائية العصور الوسطى . وفي أيامنا هذه نشاهد أن المحاولات المطلقة التي قام بها شلنج وهيجل أضرت أكثر مما أفادت في تقدم معارفنا [6] » . وأخيراً يرى رينان في التقدم العلمي مقياساً للأخلاق : « نحن نحب الإنسانية ، لأنها تنتج العلم ، ونتمسك بالأخلاق ، لأن الأجناس الأمينة هي وحدها التي يمكن أن تكون أجناساً علمية [7] » . وفيما يتصل بالدين ، نجد رينان في طوره الأخير يعتنق نوعاً من الشك البرجماتي : « إن الموقف الأكثر منطقية للمفكر

---

(١) باريس ، الناشر كلمان ليفي ، سنة ١٨٧٦ ، ط ٤ سنة ١٨٩٥

(٢) « أوراق منثورة » ، باريس ، الناشر كلمان ليفي ، سنة ١٨٩٢

(٣) « المحاورات ... » ص ٢٨٤

(٤) « المحاورات ... » ص ٢٨٦

(٥) الكتاب نفسه ، ٢٩٠

(٦) الكتاب نفسه ، ص ٢٩١

(٧) « محاسبة الضمير الفلسفي » (« أوراق منثورة تؤلف تتمة لذكريات الطفولة والشباب ») باريس ، الناشر كالمان ليفي ، سنة ١٨٩٢ ص ٣٦

بازاء الدين هو أن يعمل وكأن الدين حق . وينبغى أن يفعل وكأن الله والنفس موجودتان وهكذا يدخل الدين فى عداد تلك الفروض الكثيرة ، مثل الأثير ، والسيالات الكهربية ، والضوئية والحرارية والعصبية ، والذرة نفسها ؛ ونحن نعلم جيداً أنها ليست إلا رموزاً ووسائل ميسرة لتفسير الظواهر ، ولكننا مع ذلك نتمسك بها.(١) »

(١) الكتاب السابق ص ٤٣٢

(ا) التيار النفسانى

تيوديل ريبو (١٨٣٩ — ١٩١٦)

استطاعت الوضعية ، بواسطة تين ورينان ، أن تتقدم تقدما هائلا . وظلت حتى اليوم حية فى كتب نموذجية فى علم النفس ، ونظرية المعرفة ، وعلم الاجتماع ، والأخلاق ، وعلم الجمال ... الخ

وعمل تيوديل ريبو يؤلف مرحلة تاريخية فى هذا الباب فبفضل تدريسه وبفضل إنشائه للمجلة الفلسفية لفرنسا وخارجها سنة ١٨٧٦ وتحت تاثير أفكار أطباء ومفكرين مثل كلود برنار ، وشاركو ، ورينان وبال Ball ولويس Luys وفوازن ، وبورشيه ، وداستر ، وفلبيان وشارل روبان ، وكارو ولاشالييه ، وخصوصا بفضل تحصيله الأمين الدقيق ، فانه سعى جهده لتطبيق وإتمام الأفكار الموجهة التى قال بها تين ورينان وذلك فى ميدان علم النفس . وريبو هو المؤسس الحقيقى لعلم النفس التجريبى فى فرنسا . وقد سهل عليه هذه المهمة رجلان : ليار ، الذى عينه فى سنة ١٨٩٥ أستاذا لعلم النفس التجريبي فى السوريون ، وكان ليار مديرا الجامعة باريس ؛ والآخر هو رينان الذى أنشأ بوصفه مديرا للكولبج دى فرانس كرسيا لعلم النفس المقارن التجريبى سنة ١٨٨٨ .

وإننا لنجد عند ريبو جل الاتجاهات الأساسية للوضعية الكونتية والتينية (نسبة إلى تين) والرينانية ، وفى وسعنا أن نؤكد ذلك دون أن ننسى أن ريبو خضع لتأثير علم النفس الانجليزى وللفكر الألمانى معا[1] .

وعلى كل حال فانه يعد أن أسلافه الرئيسيين هم الأطباء الفرنسيون فى بداية القرن التاسع عشر الذين تأثروا بكابانيس ودستوت دى تراسى وبيشا وأمبير .

---

(١) راجع : « علم النفس المعاصر » ، باريس ، عند الناشر ألكان ، سنة ١٨٧٩ ، « فلسفة شوبنهور » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٨٧٤

وأكثر كتب ريبو تميزا هو «علم النفس الانجليزى المعاصر[١]» . لقد ظل ريبو طوال مراحل تطوره مخلصا للآراء الأساسية التى عرضها فى « مقدمة » هــذا الـكتاب الممتازة ، فهو يلح فى توكيد ضرورة فصل العلوم الفلسفية الجزئية عن كل ميتافيزيقيا ويعارض بالمعرفة الوضعية المستندة إلى الوقائع التجريدات التحكمية الوقتية التى يقوم بها الفلاسفة . وعلى خلاف الميتافيزيقيا وهى ذاتية خالصة ينبغى أن يكون العلم الوضعى موضوعيا ، وما يبرهن عليه ويتحقق منه ويصاغ فى قوانين يكتسب اكتسابا نهائيا ثابتا مستقلا عن الأمكنة والأزمنة . إن الميتافيزيقيين شعراء فوتوا رسالتهم[٢] .

والفلسفة عملا فنيا أكثر منها علما . إنها بمعزل عن الوقائع تماما وميدانها هو المجرد ، والعام ، ميدانها ميدان مستسر موضوعاته لاتمس ولا ترى، تحكمه مبادىء الأشياء كلها ثم « الأمهات » فى القسم الثانى من « فاوست » لجيته، وستظل الفلسفة محاولة أبدية لإدراك المجهول ولونا من الرياضة العقلية[٣] .

وبتطبيق هذه المبادىء الأساسية على علم النفس ، يرى ريبو أن علم النفس ينبغى أن يستقل عن كل ميتافيزيقا ، إذا أراد ان يشيد علما ، وهو مؤمن بأنه يمكن أن يكون علما ميدانه الوقائع المعطاة لنا فى التجربة وبالتجريب . واقتداء بتين ،عارض ريبو علماء النفس الميتافيزيقيين فى عصره الذين كانوا يرددون فى أثر دى بيران وجوفروا « إن النفس تعرف نفسها وتدرك ذاتها مباشرة[٤] ». أما هو فيرى أن السؤال عن طبيعة النفس الانسانية لا يهم علم النفس . إن علم النفس ينبغى أن يستند إلى الملاحظة المتانية الوثيقة ويجب عليه ألا يشيد شيئا . صحيح أن ريبو لا ينكر قيمة الملاحظة الباطنة . لـكنه يرى أن شهادة الشعور لا تكفى . ولا بد من توسيع علم النفس حتى يشمل الناس الآخرين . ولا يمكنه ان يتقدم إلا إذا بحث عن القوانين وسلك

---

(١) باريس ، الناشر ألكان ، سنة ١٨٧٠

(٢) الكتاب نفسه ص ١٧ وما يتلوها .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٩–٢١

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤

مسلك الاستقراء . ومن أجل هذا ينبغي عليه أن يدرس أيضا الظواهر النفسية عند الحيوان والبدائيين[1] . ويجب عليه ألا يعنى بالنفس ولا بماهيتها . ولن يكون له موضوع غير الظواهر وقوانينها وعللها المباشرة والوقائع فى مختلف الميادين : دراسات عن آلية mecanisme الاحساسات، وعن أحوال التذكر، وعن آثار التخيل، وتداعى المعانى، وعن الأحوال، والمشى أثناء النوم، والوجد والهذيان والجنون والعته. ووقائع علم النفس الاجتماعى الناتج عن الدراسة المتعمقة للتاريخ والأجناس واللغات تقدم لنا نوعا من علم النفس المتحجر[2] . والمنهج الموضوعى يدخل فى علم النفس فكرة التقدم ويمكن من إنشاء علم نفس مقارن[3] . وعلى علم النفس أن يأتسى بالتشريح والفسيولوجيا المقارنين اللذين لم يتقدما حقا إلا منذ اهتمامهما بالكائنات العضوية الأولية[4] . وعليه أن ينتظم كل ظواهر النفس لدى كل الحيوان وأن ينظر إليها ليس فقط فى صورتها الناضجة ، بل وأيضا فى مراحل تطورها المتتالية[5] .

وعلى هذا فان على علم النفس الوضعى أن يكمل أولا بعلم نفس مقارن ثم بعلم نفس مرضى . وعلماء الفسيولوجيا هم الذين استنبطوا من قصة « لورا بردجمان » العجيبة نتائج مخالفة تماما لمذهب الاحساس المتحول[6] .

وعلم النفس ينبغى ألا يكون روحيا ولا ماديا . ويجب أن يكمل أيضا بعلم الطباع othologie (دراسة اختلاف المزاج ، والذكورة والأنوثة إلخ) ويوجد علم طباع خاص بالأفراد، وعلم طباع خاص بالشعوب وعلم طباع خاص بالأجناس .

وأخيرا يرى ريبو أن خير ما يرجى لعلم النفس هو أن يدخل في مرحلة اضطراب

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٥ (٢) الكتاب نفسه ص ٣٢٦
(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦ (٤) المرجع نفسه ص ٣٩
(٥) الكتاب نفسه ص ٤٠ (٦) الكتاب نفسه ص ٤٢

ظاهرى وخصوبة حقيقية ، فيها تدرس كل مسألة على حدة وتتعمق . وبعبارة أخرى إن خير خدمة تقدم للدراسات النفسية هى إصدار مجموعة من الأبحاث المفردة والرسائل المتعلقة بنقاط خاصة[1] .

وهذه الآراء التى وصل إليها ريبو عن طريق دراسة متعمقة لعلم النفس الانجليزى فى القرن التاسع عشر، تكون الخطة التى سعى لتحقيقها طوال حياته، والواقع أننا نجد الأفكار الموجهة التى أشرنا إليها فى عرضه لمذاهب رجال مثل هارتلى ، وجيمس مل ، وجون استيورت مل ، وهربرت اسبنسر ، والكسندر بين ، وجورج لويس Lewes ، وبيلى Bailey إلخ . .

وهكذا نرى ريبو يقر مع علماء النفس الانجليز بأن القانون الأعم الذى يسود الظواهر النفسية هو قانون الترابط (تداعى المعانى) . وكذلك يأخذ المنهج الاستقرائى ويطبقه . ويرى أنه إذا شاء علم النفس أن يكون علما متميزا ، فينبغى أن ينشد أساسه فى علم الفسيولوجيا : فهنالك فقط يصبح أساسا بدوره للعلوم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية[2] .

نعم إن ريبو لا ينكر أصالة الظواهر النفسية ، لكنه أساسا يتعلق بوضعية أوجست كونت ، وهبوليت تين . وطريقة المقياس mesure فى العلوم الطبيعية ينبغى فى نظره أن تكون النموذج الذى يجب على علم النفس احتذاؤه .

ويمكن أن نعد رسالته للدكتوراة بعنوان « الوراثة النفسانية »[3] بمثابة تطبيق مستقل متميز للأفكار التى عبر عنها فى مقدمة كتابه « علم النفس الانجليزى المعاصر » وهو الكتاب الأساسى فى الفترة الأولى من حياة ريبو . لقد استبدل فيه بعلم النفس كما تصوره أصحاب النزعة التلفيقية (الأنا ، ملكات النفس ، الملاحظة

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٦ وما يتلوها .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٢٨ وما يتلوها .

(٣) وهذا يصدق خصوصا على الطبعة الأولى منها، فى باريس سنة ١٨٧١ و سنة ١٨٧٢

الباطنة) علم نفس موضوعيا ينظر إلى الحياة النفسية على أنها مجموعة من الظواهر الخاضعة للعلية العامة لقوانين الطبيعة ويقول إنه يريد أن يطبق على التطور النفسى نظرية دارون فى التطور البيولوجى . « إن الانسان بكل ملكاته الرفيعة الطراز يحتفظ فى جهازه الجسمانى بالطابع الذى لايمحى من أصله الوضيع » — هكذا قال دارون ، وريبو يضيف إلى ذلك : « ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن جهازه العقلى[١] ». والوراثة مظهر من أثبت مظاهر الجبرية . وفى ميدان الحياة لم يتخذ الاتصال أبدا شكلا أكثر وضوحا[٢] فالوراثة إذن جبرية وما يميزها من غيرها من ألوان الجبرية « هو أنها جبرية نوعية ، عادة أسرة أو جنس أو نوع ، بها نشعر أننا مأسورون فى أغلال العلل والمعلولات التى لا تنكسر ، وبها يرتبط شخصنا الضعيف بالأصل النهائى للأشياء ، من خلال التسلسل اللانهائى للضرورات »[٣] . فما كان لا يمكن أن يتوقف عن الوجود .

ومن هنا نجد فى الفرد العادة والذاكرة ، وفى النوع الوراثة وما هى إلا حالة من أحوال ذلك القانون النهائى الذى يسميه الفزيائيون « حفظ الطاقة » ويسميه علماء ما بعد الطبيعة « العلية الكلية » . ومن حيث الوقائع وعلم النفس تبدو الوراثة قانونا للحياة علته الهوية الجزئية لعناصر الكائن العضوى فى الآباء ولدى الولد . وعلى كل حال فان كل الاستثناءات ليست إلا مظاهر والوراثة هى القانون . والصيغة المثالية البسيطة لهذا القانون هى : — « الشبيه ينتج الشبيه » . وفى الناحية الجسمانية وكذلك فى الناحية العقلية نجد الحيوان يرث طبائع نوعه حتما وبالضرورة[٤] .

ويحاول ريبو أن يبين أن كل اشكال النشاط العقلى قابلة للانتقال : الغرائز ، ملكات الادراك ، الذاكرة ، العادة ، التخيل ، الاستعداد للفنون ، أو العلوم ، أو الدراسات المجردة ، والعواطف ، والوجدانات ، وطاقة الطبع والأشكال

---

(١) نحن نحيل الى الطبعة العاشرة ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٤ ص ٣٨٤ (٢) الكتاب السابق ص ٤٠٨ (٣) الكتاب نفسه ص ٤١٠

(٤) الكتاب نفسه ص ٤١١ وما يتلوها .

المرضية وغيرها : الجنون ، الملوسة ، العته ، الانتحار[١] .

وإنصافاً لريبو ينبغي أن نحسب حساب المراحل المختلفة لتطوره أعنى لما كتبه فى المرحلتين الثانية والثالثة من حياته . ذلك أن ريبو لم يتخلص فقط من موقفه اللاتلفيقي ومن نشوته العلمية ، بل اضطر أيضا أن يدخل الملاحظة الباطنة وأن يتخذ موقفا ضد الترابطية والمذهب العقلى بابراز أهمية اللاشعور وسيادة الحياة الانفعالية[٢] . وفى الفصل الذى كتبه فى الكتاب الجامع عن « المنهج فى العلوم »[٣] يميز ريبو ثلاث مجموعات من المناهج : المجموعة الذاتية ، والمجموعة الموضوعية ، والمجموعة التجريبية ، ويدافع عن شرعية المنهج الذاتى بأن ينسب إليه نفس القيمة التى للمنهج الموضوعى .

ويميز بين نوعين من المنهج الموضوعى : غير مباشر (مذكرات سير الرجال ، الوقائع التاريخية ، الآيين ، الأديان) والمباشر (الاختبارات على الأطفال والحيوان ، والجماعات إلخ) وفيما يتصل بالمجموعة الثالثة يميز ريبو ثلاثة أنواع : تجريبى ونفسى فسيولوجى ، ومرضى ، ويعزو أهمية خاصة إلى علم النفس المرضى وبأبحاثه فى هذا الميدان كان رائدا حقيقيا فى الحركة النفسانية المعاصرة فى فرنسا . وإن ما يجعل لدراسة الأمراض العقلية قيمة أساسية هو فى نظر ريبو أنها تؤيد حقيقة اللاشعور . فمثلا نجد أن ظواهر فقدان الذاكرة وفقدان النطق تدل على أن الأفكار المكتسبة أول ما يختفى ، وأن العواطف والانفعالات آخر ما يختفى ، حتى إن الحياة الانفعالية لها مقاومة أكبر من الحياة العقلية .

وإنه لفضل لريبو أن يكون قد نبه فى مؤلفات المرحلة الثالثة إلى أصالة وسيادة

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤١٢ (٢) أمراض الذاكرة « ١٨٨١ » وأمراض الارادة « ١٨٨٤ » وأمراض الشخصية « ١٨٨٥ » الدراسة النفسية للانتباه « ١٨٨٨ » الدراسة النفسية للعواطف « ١٨٩٦ » تطور الأفكار العامة «١٨٩٧» الخيال المبتدع « ١٩٠٠ » منطق العواطف « ١٩٠٥ » بحث فى الوجدانات « ١٩٠٧ » مشاكل علم النفس الانفعالى ، الحياة اللاواعية والحركات «١٩١٤» وقد ظهرت كل هذه الكتب عند الناشر ألكان ، باريس .

(٣) نشرت تحت اشراف هـ . بواسي . باريس . ألكان سنة ١٩٠٩

الحياة الانفعالية ، والوجدانات بازاء العقل والذهن . لقد صار الآن متحرراً على نحو أكبر من قوانين الترابط التى قال بها التجريبيون الانجليز ومن فرض وراثة الطباع المكتسبة ، ومن الثقة المفرطة بالمنهج التجريبي . وكتابه « مشاكل علم النفس الانفعالى » شاهد بين على ذلك .

فى هذا الكتاب سعى ريبو إلى بيان طبيعة الحساسية وأساسها ومادتها ومضمونها ، وبين أن الحياة الانفعالية affective والحياة العقلية intellectuelle غير متجانستين ولا ترد إحداها إلى الأخرى . وأنه ينتج عن هذا الاختلاف الأساسى نتائج أهميتها العملية كبيرة [١] ويرى ريبو أن ثمة دليلين على أصالة الحياة الانفعالية : « الدليل المباشر يقدمه وجود أحوال شعور انفعالية خالصة ، خاوية ، وتكاد أن تكون خاوية من المضمون العقلى . والدليل غير المباشر يمكن تقريره تبعا لمنهج التغيرات المتساوقة : أولا . عن طريق الآثار التى يحدثها الاختفاء التام للحياة الانفعالية أو عن طريق ضعفها البالغ . وثانيا : عن طريق الأحوال العكسية ، أعنى سيادة الحياة الانفعالية على الحياة العقلية [٢] . وعلى كل حال فان الحياة الانفعالية فى جوهرها « مظهر طاقى [٣] شكله الأولى الأبسط هو الاهتياج ، وكذلك نجد أن اللذة والألم ليسا العنصرين الأساسيين فى الحساسية . بل هما بالأحرى علامتان . وعلم النفس الذى لا يحفر تحتهما يشبه طبا يقتصر على الأعراض مهملا الاصابات [٤] » .

وموقف ريبو موقف مضاد للنزعة العقلية بصراحة . قال : « إن عالم العواطف والانفعالات والوجدانات غريب عامة بطبعه عن كل معقولية [٥] » . « لابد أن يكون

(١) مشاكل علم النفس الانفعالى ص ١ (٢) الكتاب نفسه ص ٤
(٣) (نسبة الى الطاقة énergétique) .
(٤) « مشاكل علم النفس الانفعالى » ص ٣٤ (٥) الكتاب نفسه ص٣٥

المرء مصابا بحكم عقلى سابق أو بالداء الميتافيزيقى للوحـدة المطلقة حتى لا يدرك أن الشعور والمعرفة مظهران مختلفان تمام الاختلاف ومستقلان الواحد عن الآخر منذ البداية »[١] . وعند الانسان يسود الشعور الانفعالى فى مرحلة الطفولة أولا ، ثم بعد ذلك فى مجموعة الأشخاص المندفعين والمنفعلين ، وغير المتزنين . ويبلغ أوجه من التطور ولحظة ازدهاره التام عند بعض الصوفية ، وخصوصا عند الشعراء والفنانين الذين قدموا — بحساسيتهم المرهفة ، وعدم استقرارهم وأهوائهم — سندا للنظرية المشهورة بأن العبقرية جنون حتى قيل عنهم أنهم أناس أعلون فى ميدان العواطف[٢] . وها هنا فى رأى ريبو ، ذاكرة انفعالية ، تؤكد ذلك الأمثلة العديدة على « الذاكرة الموسيقية » التى يتحدث عنها دورياك[٣] . وأخيرا نجد أن النفور هو نوع من الاستعداد الانفعالى : إنه شكل مخفف من غريزة المحافظة على البقاء يفعل بالسبق anticipation . إن النفور سابق على كل تجربة ولا يتوقف إلا على التركيب العضوى للشخص .[٤]

أما أن ريبو من خلال المراحل المختلفة لتطوره — قد ظل مخلصا لاتجاهه الوضعى الأساسى فهذا مايدل عليه على خير نحو المقدمة التى كتبها قبل وفاته بقليل لكتاب « بحث فى علم النفس » Traité de psychologie لجورج ديما[٥] . فى هذه المقدمة يذهب إلى

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٨ (٢) الكتاب نفسه ص ٣٦ وما يتلوها .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٩ راجع دورياك « الروح الموسيقية » باريس . ألكان .

(٤) المرجع نفسه ص ٨٤ — ٨٨

(٥) راجع « بحث فى علم النفس » لجورج ديما بمعاونة :

L. Barat, G· Belot, Ch. Blondel, B. Bourdun, F. Challaye, Ph. Chaslin, Ed. Claparéde, G. Dunan G. Davy, H. Delacroix L.Dumas, Pierre Janet' A. Lalande, J.—P. Langlois. L. Lapicque A. Meyer, I. Meyerson, H· Piéron, G. Poyer, Et. Rabaud, G. Renault d, Allones, A. Rey A· Tournay, H. Wallon·

مع مقدمة تيوديل ريبو . الجزء الأول سنة ١٩٢٣ ، ج٢ سنة ١٩٢٤ ، باريس ، عند الناشر ألكان . وصدرت منها طبعة جديدة بعنوان : « بحث جديد فى علم النفس » فى ٩ مجلدات ، عند الناشر نفسه .

أن مهمة علم النفس التجريبي هى دراسة الوقائع النفسية وفقا لمنهج العلوم الطبيعية مستقلا عن كل ميتافيزيقا . إن لعلم النفس موضوعا محدودا هو : الوقائع النفسية ، وصفها ، تصنيفها والبحث عن قوانينها وأحوال وجودها ، وعلم النفس يحرم على نفسه بكل شدة كل نظر فى طبيعتها الأولى ، وعالم النفس المجرب مثل عالم التاريخ الطبيعى ، وعلم النفس جزء من علم الحياة (البيولوجيا) ولا شأن له بالفلسفة . « ولا يمكنه أن يكون فى وقت واحد علما مقصورا على التجربة ، خاضعا للتحقيق ونظراً يتجاوز التجربة ولا يخضع للتحقيق . فان شاء علم النفس أن يكون علم نفس وميتافيزيقا معا ، فانه لن يكون هذا ولا ذاك . ولا مفر من الاختيار بينهما[1] » .

---

(١) الكتاب السابق ص IX وما يتلوها .

شارل ريشيه (١٨٥٠ – ١٩٣٥)

كان لريبو فى فرنسا أثرا كبيرا جدا ، فجل علماء النفس الفرنسيين المعاصرين يعدونه أستاذهم . حتى برجسون الذى اختلف معه فى نقاط مهمة يدين له بالكثير . و « بحث فى علم النفس » لديما يمكن أن يعد إلى حدما نصباً تذكاريا شيد تخليدا لذكرى ريبو : فكل الأبحاث الواردة فيه تشهد بتاثيره على نحو يزيد وينقص . ولن نستطيع هنا أن نفحص جهود كل من تابعوا ريبو — بل نقتصر على ما هو مميز ، ابتغاء رسم مخطط متنوع كل التنوع لعلم النفس فى فرنسا فى العصر الحاضر .

لكن قبل الحديث عن اعمال من تابعوا ريبو حقا — نود أن نشير إلى أعمال شارل ريشيه ، وتيودور فلورنوا ، لأنها تشهد إلى حد ما على سيادة الاتجاه اللاميتافيزيقى والوضعى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ومن ناحية أخرى فان هذين المفكرين خضعا لتأثير ريبو .

وريشيه فسيولوجى أساسا . لكنه اهتم اهتماما عميقا بعلم النفس وخصوصا بعلم ما فوق النفس ، أو علم ما بعد النفس . وتحت تأثير النشوة العلمية التى انتشى بها العصر

مضى ريشيه إلى حد أنه أعلن فى سنة ١٨٩٢ موت الميتافيزيقا . « من المحتمل أن تهجر الميتافيزيقا هجرا تاما كما هو واجب : والأنظار الغامضة بجهازها البالى من البراهين ، ستترك فى المجلدات المغبرة التى تكدست فيها منذ عشرين قرنا . وعلى ذلك فان الفلسفة بالمعنى الصحيح لن توجد ، فالجانب الميتافيزيقى سيذهب إلى علماء الفلك والرياضيات والفزياء ، والجانب النفسانى سيصبح من نصيب الفسيولوجيين [1] » .

وتبعا لهذه النبوءة فان ريشيه حاول هو نفسه أن يجعل الفسيولوجيا تمتص

---

(١) « فى مدى مائة سنة » • باريس سنة ١٨٩٢ ص ٢٢٠ وما يتلوها •

علم النفس ، وهو يفسر كل الوقائع النفسية على أنها تكميلات متدرجة للوظائف والوقائع الفسيولوجية،ويرجع الكيفية إلى الكمية واختلافات الطبيعة إلى اختلافات في الدرجة وفي التعقيد . والظواهر النفسية العليا المزعومة ، ليست في نظره غير تأليفات تدريجية من الظواهر الفسيولوجية الأولية ، وليس ها هنا ظهور مفاجيء لظاهرة جديدة ، وليس ها هنا هوة بين ما هو نفسي وما هو فسيولوجي ، وليس ها هنا حاجز بين الإنسان والحيوان . وميدان علم النفس يستمر من الحركة المنعكسة البسيطة جداً إلى النشاط العقلي البالغ التعقيد[1] .

صحيح أن ريشيه لا ينكر قيمة الاستبطان . لكنه يرى أنه ، أي الاستبطان لا يستطيع أن يدرك غير وقائع الشعور ، فالعلم التجريبي وحده — بمناهجه الدقيقة وأجهزة التحديد المحكمة ، ومقاييسه الصحيحة ، وسيره المتأني الدقيق — هو الذي يستطيع أن يتقدم[2] . ويود ريشيه أن يطبق آلية ديكارت ليس فقط على الحيوان ، بل وأيضاً على الانسان . ولم يكن بعيدا كثيرا عن نظرية « الإنسان الآلة » للامتري ، حينما كتب يقول « ليس الحيوان من جوهر مخالف لجوهرنا . وذكاؤه وذكاؤنا قوتان من نفس الطبيعة ، وإن اختلفا في الشدة ، فان كان الحيوان آليا كله فنحن أيضا آليون[3] وقد نفذ ديكارت نفوذا عميقا في طبيعة». الحيوان بأن بين أن أفعال الحيوان تتحدد ضرورة بالجهاز العصبي . والأمر كذلك فيما يتصل بالانسان . فعند الإنسان كل فعل يتحدد بقوانين حتمية لاترحم : الحركات المنعكسة ، وقوانين المنع ، وقوانين التهييج ، وقوانين الترابط . ولا محل للتحدث عن أصالة حياة الروح ولا عن استقلالها . والذكاء الانساني في تغيراته المختلفة ليس إلا الدرجة العليا من التطور العضوي . وكل الحياة العقلية تتولد عن أصول دنيا ، متواضعة ، آلية . و « الأعلى » يمكن أن يفسر تماماً بالأدنى

---

(١) « بحث في علم النفس العام » ط ٩ ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٢ ص ٣ وما يتلوها . (٢) « بحث في علم النفس العام » ط ٩ ، ص ٧

(٣) المرجع نفسه ص ١٧٥ وما يتلوها .

وبالجملة ، فان مايطالب به ريشيه ليس هو أن نمتد بما هو نفسى إلى كل العالم الحى ، بل بالأحرى أن نجد الآلية الديكارتية المزعومة ليس فقط عند الحيوان ، بل وأيضا عند الإنسان .

وريشيه يهمنا ليس فقط بوصفه عالم نفس، بل وأيضا وخصوصا بوصفه مؤسس ما فوق علم النفس وممثله الرئيسى فى فرنسا . ففى هذا الميدان بخاصة دافع بكل قوة عن اعتقاده بقيمة التجربة العلمية المطلقة ، وقد عرض النتيجة العامة لأبحاثه الطويلة فى هذه المسائل فى كتابه الكبير : « بحث فى ما بعد النفس[1] » ، الذى أهداه إلى ذكرى أستاذيه وصديقيه الشهيرين سيروليم كروكس ، وفردريك ميير Myers . وريشية يلخص فى ثلاث كلمات الظواهر الأساسية الثلاث التى تؤلف هذا العلم الجديد الذى سماه فى سنة ١٩٠٥ باسم « ما بعد النفس » Métapsychique : (١) الحساسية الخفية Cryptesthésie (الألمعية عند المؤلفين الأقدمين) ، أعنى ملكة للمعرفة تختلف عن ملكات المعرفة الحسية المعتادة (٢) الحركية البعيدة ، أعنى الفعل الآلى المختلف عن القوى الآلية المعروفة ، ويتحقق دون تماس ، ومن بعد ، فى ظروف معلومة على موضوعات أو أشخاص (٣) الاكتوبلاسميا ectoplasmie (التجسد المادى عند المؤلفين الأقدمين) أعنى تكوين الموضوعات المختلفة التى غالبا ما تبدو أنها تخرج من الجسم الانسانى وتتخذ هيئة مادية حقيقية (الملابس ، الأقنعة الأجسام الحية) . ويزعم ريشيه أن « العلم القاسى الذى لا يرحم » يجب عليه أن يقر بهذه الظواهر الغريبة الثلاث التى رفض الاعتراف بها حتى الآن[2] لأنها هى الأخرى خاضعة لقوانين وكلمة فوق طبيعى surnaturel شأنها شأن كلمة supranormal التى قال بها ميير (فوق سوى) فاسدة فى نظر ريشيه لأنه لا يمكن أن يوجد فى الكون إلا ما هو طبيعى وما هو سوى . ويرفض أيضا كلمة Occulte (مستسر) وهو مقتنع « بأن ما فوق النفس علم ، علم حقيقى ينبغى أن ننظر إليه كما ننظر إلى كل العلوم ، فنعالجه بطريقة منهجية وباجتهاد وتوقير ، ولهذا ينبغى أن

---

(١) « باريس » ألكان سنة ١٩٢٢ ويقع فى ب + ٨١١ صفحة .
(٢) الكتاب السابق ص ب وما يتلوها .

نطبق هنا أيضا مناهج سائر العلوم ، أعنى الملاحظة والتجربة . والجزء التجريبي ينبغي أن يعالج بوصفه علما تجريبيا مع التطور المعتاد لوسائل البحث الفنية : من موازين وآلات تصوير شمسي وطرق بيانية ، وعلى علماء ما بعد النفس أن يستخدموا كل طرق المقياس التي يستخدمها علماء الفسيولوجيا» . ولا يرى ريشيه خلافا جوهريا بين المناهج ، وكل ما هنالك أن الكيميائي أو الفسيولوجي يعمل بمواد يمكنه أن يحصل عليها بسهولة ، بينما نحتاج حين نريد اجراء تجربة ما بعد نفسية ، إلى وسيط ، وهو شخص نادر ، هش ، هوائي إلى أقصى حد[١] .
ومن هذه الناحية لا يمكن مقارنة ما بعد النفس بسائر العلوم ، أما ما هو مؤكد فهو (١) أن وقائع ما بعد النفس وقائع حقيقية ، (٢) : أنه ينبغي دراستها دون اهتمام ديني ، كما تدرس العلوم الأخرى ، (٣) وأنها تبدو مقودة بعقول إنسانية أو غير إنسانية ، لا تدرك مقاصدها إلا جزئيا[٢] . ولا شيء فيما بعد النفس يناقض العلم الكلاسيكي ، وإنما الأمر أمر توكيدات جديدة فلا شيء أسهل بالجملة من الحساسية الخفية : إذ يكفي أن نقر بهذا الفرض الأولى القائل بأنه يوجد في عقلنا وسائل للمعرفة غير الحواس الخمس ، فكون يد تتخذ كل خواص اليد الحية تتكون في غيم مبيض ، هذا لا ينافي أبدا قوانين الدورة الدموية ، والتغذى ، وتكون العظام في اليد العادية . كل ما في الأمر أن هذه واقعة جبرية ، ولكنها ليست واقعة مناقضة[٣] . وريشيه يميز أربعة عصور كبرى في تاريخ ما بعد النفس : (١) العصر الأسطوري الذي يمتد حتى مسمر (١٧٧٨) ، (٢) العصر المغناطيسي الذي يمتد من مسمر حتى الأخوات فوكس (١٨٤٧) ، (٣) العصر الروحاني ، من الأخوات فوكس حتى وليم كروكس (١٨٤٧ — ١٨٧٢) ، (٤) العصر العلمي الذي بدأه وليم كروكس (١٨٧٢). وريشيه يأمل أن يكون كتابه هذا بداية عصر خامس كلاسيكي . وعلى كل حال فانه يعد كروكس المؤسس الحقيقي لما بعد النفس بوصفه علما بالمعنى الصحيح . وقد قال عن تجارب كروكس « إنها من الجرانيت[٤] » .

---

(١) الكتاب نفسه ص ١١ وما بعدها . (٢) الكتاب نفسه ص ١٥
(٣) الكتاب نفسه ص ٧٦٢ وما يتلوها . (٤) الكتاب نفسه ص ٣٥

أما عن الوسطاء ، فريشيه يعد أهمهم هم : مدام بيبر (فيما يتصل بما بعدالنفس الذاتى) ، ويوزابيا بلدينو (فيما يتعلق بما بعد النفس للوضوعى) ويضيف قائلا : « وحتى لو لم يوجد وسيط غير مدام بيبر فى العالم فانها تكفى لاثبات الحساسية الخفية علميا.[1] »

ومع ذلك فان ريشيه ينبه إلى أنما بعد النفس ليس اليوم إلا فى أوائله : « ولهذا فانه سيكون لما بعد النفس فى المستقبل الحق فى أن يطمح إلى آفاق أعلى ، وأن يتجه إلى وضع أخلاق وعلم اجتماع وإلهيات جديدة . ومن يدرى ؟ . لكن ! حسب كل عصر متاعبه . ولم يئن الأوان للقيام بالتركيب فلنقتصر الآن على التحليل »[2] ويطالب ريشيه خصوصا بالاحتياط فيما يتصل بالنظرية الروحانية[3]. إنه لا ينكرها. «لاشك أنها سابقة لأوانها.ومن المحتمل أن تكون خطأ .ولكن لها الفضل فى استثارة التجارب . إنها فرض من فروض العمل التى يعدها كلود برنار خصبة »[4] . وريشيه لا يمكنه أن يتصور أن « الأرواح » بعث للموتى . ولا يرى كيف يمكن إثبات أن الشعور الإنسانى يبقى بعد موت المخ ، بذكرياته وشخصيته[5] . فاذا كان ثم — وهذا أمر لايؤمن به ريشيه — أرواح ذوات قوى مستسرة (لا يفهمها أبدا) ومقاصد خفية (لا يفهمها أيضا) فان هذه الأرواح ليست مشاعر الموتى[6] . إنها تنتسب إلى عوالم أخرى تختلف عن عالمنا المادى وعن عالمنا المعنوى . وإذا اتخذت مظاهر إنسانية ، فذلك من أجل أن تهيء لنا أن نفهمها بعض الفهم . والخلاصة أن ريشيه واثق تماما أنه سينبثق عن ما بعد النفس علم دقيق ذات يوم ، كما انبثقت الكيمياء عن الصنعة ، وعلم الفلك عن علم التنجيم[7] .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٨ (٢) الكتاب نفسه ص ٤٠

(٣) « أى تحضير الأرواح théorie spirite » .

(٤) الكتاب نفسه ص ٧٨١ ، ٧٨٤ ، ٧٧٧ وما يتلوها .

(٥) الكتاب نفسه ص ٧٩١

ولا نستطيع هنا أن نلخص أعمال أنصار علم ما بعـد النفس الآخرين فى فرنسا . وفضلا عن ذلك ، فان هذا التيارلم ينتشر فيها إلا ببطء نسبيا . ونـكتفى بذكر بعض الـكتب التى كرست لهذه المسائل : —

ديلون Delaune :«الروحانية أمام العلم» ، باريس سنة ١٨٩٥ ط ٥ سنة ١٨٩٧ .

— ج .. ديلون : «أبحاث فى الوساطة الروحية» باريس سنة ١٨٩٦ .

ا — دى روشا A·de Rochas « تخريج الحساسية » باريس سنة ١٨٩٢ .

— « « الأحوال العميقة للتنويم الغناطيسى » باريس سنة ١٨٩٢ .

— « « الأحوال السطحية للتنويم المغناطيسى » : باريس سنة ١٩٠٢ .

ا — بوراك Boirac : « مستقبل العلوم الروحانية : باريس سنة ١٩٠٧ .

— « « : «علم النفس المجهول» باريس سنة ١٩١٥ .

— كاميل فلاماريون Flammarion : «القوى المادية المجهولة» باريس سنة ١٩٠٧ .

— « « « المجهول والمشاكل النفسية » باريس سنة ١٩٠٠ .

— « « « الموت وأسرره » . باريس سنة ١٩٢٠ .

— ج — جيليه Geley « من اللاشعور إلى الشعور » باريس سنة ٩ ١٩ .

— « « الـكائن تحت الشعور » ط ٤ ، باريس سنة ١٩١٩ .

— ج جراسيه : « الروحانيات اليوم » سنة ١٩٠٨ .

— شفرى Chevreuil : «نحن لا نموت » باريس سنة ١٩١٤ .

— ل . دنى Denis : « بعدالموت» عرض لنظرية الأرواح سنة ١٩١٨ .

— فلم Walm : « الروحانيات فى العصر القديم والعصور الحديثة » فى مجلدين سنة ١٨٨٥ .

— ت .. فلورنوا : « من الهند لى المريخ » جنيف سنة ١٩٠٠ .

والمجلات التالية : «مجلة الروحانيات» وتصدر فى باريس ، «المجلة العلمية والأخلاقية للروحانيات» فى باريس ، مجلة « ما بعد النفس » .

تيودور فلورنوا (١٨٥٤ — ١٩٢٠)

يهمنا عمل عالم النفس تيودور فلورنوا ، من جنيف ، من حيث أنه ، إلى حدما ، يمثل تفوق الاتجاه الوضعي المعارض للميتافيزيقيا في ميدان علم النفس المحرر باللغة الفرنسية . وأهم كتب فلورنوا في نظرنا هنا هو كتابه : « ما بعد الطبيعة وعلم النفس » (جنيف ، سنة ١٨٩٠ ، ط٢ سنة ١٩١٩ ، مع مقدمة لهيفدنج Hoffding ، عند الناشر كوندج Kuudig في جنيف والناشر فشباخر في باريس) . يضع فلورنوا — تمشياً مع اتجاه عصره المضاد للميتافيزيقا — فاصلا بين علم النفس بوصفه علماً تجريبياً وبين النظر الميتافيزيقي في الحياة النفسية وعلاقاتها بالحياة الفزيائية . ويسلم بالتوازي النفسي الفسيولوجي بوصفه فرضاً للعمل ، دون أن يعزو إليه معنى ميتافيزيقياً . ويرى فلورنوا أنه ينبغي على علم النفس ، على غرار العلوم الفزيائية والطبيعية ، أن يهز نير الميتافيزيقا بأن ينفي من ميدانه مجادلات الفلاسفة التاريخية[1] . وتفكيره يسير في اتجاه وضعية كونت : العلم يتحرك في النسبي ، أما المطلق فيند عنه : وأياما كان الاسم الذي نعطيه للمطلق — الله ، الجوهر أو القوة — فانه سيظل في نظر العلم الوضعي هو « ما يمكن معرفته »[2]. وعند فلورنوا أن ثمة شيئاً دراميا في هذا الانتقال من الطور اللاهوتي والميتافيزيقي إلى الطور الوضعي الذي يتحدث عنه كونت[3] . بل يذهب إلى أبعد من هذا ويطالب مع ريبو بالفصل التام بين علم النفس والفلسفة . إن علم النفس ينبغي عليه أن يستخدم المقياس مثل سائر العلوم الدقيقة . وإن توكيد التوازي بين أمرين بينهما كل هذا الاختلاف — وهما حياة النفس وحياة الجسم — نتيجته إمكان تطبيق منهجي الملاحظة والتجربة على ظواهر الشعور ، بواسطة الظواهر الجسمانية المناظرة ، وهذان المنهجان يقدمان معرفة أوسع وأكمل جداً مما يمكن الحصول عليه عن طريق الحس الباطن وحده[4] . وعلم النفس ينبغي عليه — كي يصبح علماً

---

(١) « ما بعد الطبيعة وعلم النفس » ص ٢ (٢) الكتاب نفسه ص ٨
(٣) الكتاب نفسه ص ٧ (٤) الكتاب نفسه ص ١١

وضعياً — أن يصبح فسيولوجيا قدر المستطاع ، لكنه ليس فى حاجة — من أجل ذلك — أن يصير فسيولوجيا ، لأنه ليس لكل ظاهرة فسيولوجية مضايف نفسى corrélatif[1] . ولكى يبرز فلورنوا عدم فائدة الميتافيزيقا فى دراسة علم النفس ، يذكر أن العلوم الأخرى ، مثل الهندسة والميكانيكا ، لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت مضطرة — من أجل وضع أية نظرية — أن توضح مقدماً الطبيعة الحقيقية للمكان والعدد والزمان[2] . كذلك نجد فلورنوا ، بوصفه عالم نفس ، يقر بالجبرية . « إن تفسير واقعة هو دائماً ردها إلى وقائع أخرى كانت متضمنة فيها ، وبها لا يمكن أن تكون بخلاف ما هى عليه ولا ألا تكون . والبديهية المكونة لكل علم هى بديهية الجبرية المطلقة . والعلم ينتهى حيث تبدأ الحرية[3] » . لكن هذا لا يمنعنا — فى رأى فلورنوا — من الشعور بالحرية والمسئولية[4] . والجبرية لا يحق لها أن تعد نفسها التعبير عن الحقيقة المطلقة . ومنذ اللحظة التى أصبح فيها « أساس » الأشياء موضوعاً للتساؤل ، واتجهت العناية إلى معرفة الحقيقة الجوهرية للعالم ولأنفسنا ولكل شىء أيا ما كان ، فقد غادرنا أرض التجربة العلمية[5] . وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عند فلورنوا عن برجماتية بمعنى إرادة الإيمان عند وليم جيمس . ومن هنا إعجابه الشديد بعالم النفس الأمريكى (وليم جيمس)[6] . وفيما يتصل بالدين نستطيع أيضاً أن نتحدث عن برجماتية عند فلورنوا[7] .

تلك هى الأفكار الأساسية التى أعلنها فلورنوا من فوق كرسى علم النفس التجريبي الذى أنشىء من أجله فى سنة ١٨٠١ بكلية العلوم بجامعة جنيف . لكن أعماله فى علم ما فوق النفس هى التى جعلته مشهورا فى العالم كله . « من الهند إلى

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤ (٢) الكتاب نفسه ص ٢٥
(٣) الكتاب نفسه ص ٩٣ (٤) الكتاب نفسه ص ١٠٠
(٥) الكتاب نفسه ص ١١٩
(٦) راجع كتابه : « فلسفة وليم جيمس » ، سان بليز سنة ١٩١١
(٧) راجع كتابه : « العبقرية الدينية » ، سان بليز سنة ١٩١١

كوكب المريخ »[1] — ذلك هو عنوان كتابه الرئيسى فى هذا الموضوع . وفيه يشرح حال الوسيطة الروحية الآنسة هيلانه اسمث التى كانت تعتقد أثناء حالة الرؤيا الواضحة والسير فى النوم أنها مرة فى الهند القديمة ، ومرة أخرى فى بلاط مارى انطوانيت ومرة ثالثة فى كوكب المريخ . وفلورنوا يعالج ظواهر ما بعد النفس موجهاً انتباهه خصوصاً إلى دراسة الشخصية وسوابق الوسيط . وقد قام بذلك ابتغاء تقرير العلاقات بين الأحوال والظواهر الخاصة التى تقوم عليها الأفكار الروحانية من ناحية ، وبين التركيب الفزيائى والنفسى للوسطاء واتجاه حياتهم السابقة . وفيما يتعلق بالطريقة التى على نحوها ينبغى معالجة مشا كل ما بعد النفس ، يضع فلورنوا المبدأين التاليين : (١) مبدأ هاملت ، ويقول إن « كل شىء ممكن » ، ولهذا ينبغى ألا ننكر شيئاً بطريقةقبلية ، مهما بدا غير معقول ،(٢)مبدأ لا بلاس، ويقول إن وزن الدليل ينبغى أن يتناسب مع غرابة الظاهرة .

وأخيرا نذكر أن فلورنوا كان رائدا بأعماله الخاصة بعلم النفس الدينى . وقد نشر فى هذا الوضوع عدة دراسات فى مجلة « محفوظات علم النفس » التى أنشأها سنة ١٩٠١ هوو ادوار كلاباريد (جنيف عند الناشر كوندج) . ويكفينا هنا أن نذكر دراسته الممتازة : « صوفية حديثة ، حالة الآنسة فيه Vé . وثائق فى علم النفس الدينى » ، بحث نشر فى مجلة « محفوظات علم النفس » (جنيف سنة ١٩١٥) . وكانت الآنسة فيه Vé تشكو من نصف سير فى النوم أبرز خصائصه نوع من الشعور المزدوج ، وحالة لا تحتمل من الانشقاق الباطن . [راجع أيضاً : « مبادىء علم النفس الدينى » (« محفوظات علم النفس ») جـ ٢ ، جنيف ، عند الناشر كوندج ، سنة ١٩٠٣] .

وتحت التأثير الفائق لعلم النفس الدينى عند فلورنوا ، من ناحية ، وحركة

---

(١) « دراسات عن حالة من حالات السير أثناء النوم مع التكلم بعدة لغات » ، جنيف ، الناشر أتار Atar سنة ١٩٠٠ — وراجع و . ديونا W. Deonna : « من كوكب المريخ الى الأرض المقدسة » ، مجموعة : الفن واللاشعور . وسيطة شاعرة : هيلانه اسمث ، باريس عند الناشر أ . دي بوكار سنة ١٩٣٢

التحليل النفسى فى العصر الحاضر من ناحية أخـرى ، كتب فرديناں موريل Morel رسالة الدكتوراه بعنوان : « بحث فى الانطواء الصوفى[1] » . وفيها يقدم تفسيراً طبياً وجنسياً sexuelle لطبيعة التصوف وكل ميتافيزيقا على العموم . إذ يرى موريل أن كل الصوفية « منطوون introvertis» ، أى أنهم فى حقيقة الأمر مرضى لا يستطيعون التكيف مع العالم الخارجى ، ولافتقارهم إلى إشبـاع سوى للغريزة الجنسية يتجهون إلى الباطن ، ولا يفعلون ، بل يفكرون ويحلمون ويتأملون ، وهم يتجنبون المجتمع ويلوذون بالوحدة ، إنهم محصورون فى الفكر الذاتى . والمرأة المتصوفة هى خصوصاً نموذج الجنسية الذاتية autoèrotisme المنظمة ، نموذج دقيق فعال (وموريل يدرس خصوصاً السيدة جويون ، وأنطوانت بورنيون ، وكترينه السييناوية ، ومرجريت انبر Enber) .

ويمكن أن نربط ، بالتيار النفسانى الصادر عن ريبو وجزئياً عن فلورنوا ، مؤلفات لوسيان سلريبه Cellérier ، من جنيف ، فى التربية وعلم النفس ، مع مراعاة أنه انحرف فى كثير من النقط عن علم النفس الذى تصوره ريبو . وسلريبه يهدى كتابه « مجمل علم التربية[2] » إلى فلورنوا : والعنوان الفرعى لهذا الكتاب — « وقائع التربية وقوانينها » يميز موقف سلريبه العلمى : « ترتيب الوقائع وفقاً لخصائصه المشتركة ، وتفسيرها بقوانين ثابتة » — ذلك هو الموضوع المزدوج لعلم التربية كما لسائر علوم الواقع[3] . والتربية هى فى نظر سلريبه التدخل الذكى الإرادى من جانب الأبوين فى تطور الميول النفسية عند الطفل ابتغاء التكيف مع الوسط المحيط الذى يريانه الأفضل[4] . وذلك هو « قانون التربية » و « علم التربية[5] » .

وفى دراسة بعنوان « عناصر الحياة الانفعالية[6] » يحاول سلريبه أن يكمل

(١) جنيف ، عند الناشر كوندج سنة ١٩١٨

(٢) باريس ، عند الناشر ألكان ، سنة ١٩١٠

(٣) الكتاب نفسه ، المقدمة ص ز

(٤) الكتاب نفسه ص ٢١

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٨١

(٦) نشر فى « المجلة الفلسفية » عدد مارس — أبريل ومايو — يونيـو سنة ١٩٢٦

ويصحح تصور ريبو للحياة الانفعالية . وهو يرى أنه لا سبيل إلى تحديد طابع عناصر الحياة الانفعالية إلا بواسطة منهج وضعى دقيق يحلل الوقائع بعيداً عن كل فوضى وعن كل نظرية سابقة وعن كل ما هو قبلى . ويميز بين نوعين من الوقائع : أولية وثانوية . والوقائع الأولية تصدر مباشرة عن طبيعة الكائن العضوى : إنها فطرية ، مستقلة عن كل تجربة ماضية للفرد . والوقائع الثانوية ، على العكس من ذلك ، تنشأ عن تأثير الوسط، والوسط الاجتماعى بخاصة. وتجارب الفرد هى التى تكتسبها وتحددها[1] والقوة الانفعالية للاحساس ، فى نظره ، مكتسبة . والشعور باللذة أو الألم الذى يبدو أنه ينبعث عنه هو دائماً عملية ثانوية[2]. وهو يعزو إلى الألم والوجع[3] protalgie وظيفة بيولوجية مباشرة: فكلاهما يثير أفعالا مرتكسة خليقة باعادة التكيف ، أياما كان طابع التكيف ، سواء تعلق الأمر بأذى lésion تركيبى أو بعدم توازن وظيفى ناشىء عن عدم الكفاية أوعن إفراط فى الطاقة[4] . وسلريه لا يوافق على كلمة « ميل » tendance التى اقترحها ريبو للدلالة على مجموع اندفاعاتنا وشهواتنا ، الخ — إلا مع تحفظات[5] . ويرى أن النظرية القائلة بأن الألم علامة على أن ميلا ما لم يشبع ، مهما يكن من قيمتها بالنسبة إلى علم نفس الظواهر الثانوية — لا يمكن أن تنطبق إلا على الألم الأولى[6] .

وقد أشرف سلريه ، بالتعاون مع جورج برتييه ، على إصدار مجلة شهرية بعنوان « التربية »[7] (سلسلة جديدة ، باريس ، عند الناشر آتييه) وهو أيضاً مؤسس « النشرة السنوية فى علم التربية[8] » (باريس ألكان، ١٩١١ — ١٩١٣) .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٠ وما يليها .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦٧

(٣) يطلق سلرين كلمة « وجع » على الدرجة المخففة من الألم ، مثل حساسية الأسنان المريضة .

(٤) المصدر نفسه ص ٤٤٣

(٥) المصدر نفسه ص ٤٤٧

(٦) المصدر نفسه ص ٤٥٠

(٧) L'Education

(٨) L'année péqagogique

وهنا نشير إلى لارجييه دى بانصل Largiuer des Bancels من إقليم الفو في سويسرة الذى ألف كتاباً بعنوان «المدخل إلى علم النفس، الغريزة والانفعال [1]»، يأخذ فيه بالنظرية الوظيفية التى تقول إن علم النفس ينظر فى مصير الظواهر، ويحاول أن يتفهم دورها البيولوجى [2] . أما عن منهج علم النفس فانه يقول إنه لا يختلف أبداً — من حيث المبدأ — عن منهج علم الفزياء، لأنه مهما اختلفت الظواهر الملاحظة، فان الملاحظة نفسها تظل فى كلا العلمين واحدة [3] . ولارجييه دى بانصل يمتنع من كل اعتبار ميتافيزيقى. ويقر مبدأ التوازى النفسى الفسيولوجى، لا بوصفه تعبيراً عن الواقع، بل بسبب ما يقدمه من مزايا [4].

من تابعوا ريبو

ولننتقل الآن إلى من تابعوا ريبوا، ويمكن أن نقسمهم إلى فريقين كبيرين . وإلى الفريق الأول ينتسب أولئك الذين يسعون لتطبيق التجريب والملاحظة (الملاحظة الباطنة أو الذاتية، والملاحظة الخارجية أو الموضوعية) خصوصاً على علم نفس الإنسان السوى وفى مقابل ذلك يدخل فى الفريق الثانى الأطباء النفسيون psoychiatres الذين تدور أبحاثهم كلها تقريباً حول دراسة الأنماط النفسية المرضية

---

(١) عند الناشر بايو فى باريس سنة ١٩٢١

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣ وما يتلوها .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٧

(٤) المرجع نفسه ص ٨١ وما يتلوها .

الفريق الأول

علم النفس السوىّ

ألفرد بينيه (١٨٥٧ – ١٩١١)

يمكن أن نعد ألفرد بينيه — وهو اول مدير لمعمل علم النفس التجريبى فى السوربون الذى أنشىء سنة ١٨٨٩ — أبرز ممثل للفريق الأول . ولنقتصر على ذكر كتابه الرئيسى ، من بين مؤلفاته العديدة ، « المدخل إلى علم النفس التجريبى » الذى ألفه بالاشتراك مع فيليب ، وكورنييه وفكتور هنرى (باريس ألكان ، سنه ١٨٩٤) ثم : « تغيرات الشخصية » ، ١٨٩٤ ، « التعب العقلى » ١٨٩٨ ، «علم نفس كبار الحاسبين ولاعبى الشطرنج » ١٨٩٤ — عند الناشر هاشت ، «قابلية الايحاء » ١٩٠٠ ، دراسة تجريبية للذكاء ، ١٩٠٣ ، « النفس والجسم » ١٩٠٥ — فى مجموعة « مكتبة الفلسفة العلمية » (باريس ، فلاماريون) ، « ما يكشف عنه الخط » ، ١٩٠٦ ، ثم دراسات عديدة (بعضها عن علم نفس الطفل) ظهرت فى مجلة « النشرة السنوية فى علم النفس[١] » ، التى أنشأها بينيه فى سنة ١٨٩٥ .

ولاشك فى أن بينيه ، وقد تأثر بشاركو وتين ، قد عنى بمشا كل علم النفس المرضى ، لكنه أراغ خصوصاً إلى إكمال عمل ريبو فيما يتصل بعلم نفس الإنسان السوى[٢] وقد أهدى كتابه « تغيرات الشخصية » إلى ريبو وإياه استلهم . لقد أراد أن يجعل من علم النفس علماً وضعياً لا يدعى وضع نظريات براقة . بل يعزو أهمية كبرى للوقائع التى أحسنت مشاهدتها[٣] . وفى هذا الكتاب ، كما فى سائر كتبه ، يقترح بينيه نوعاً من علم النفس المجرد عن الروح . إنه لا يستطيع أن ينظر إلى الفرد على أنه وحدة لا تقبل الانقسام « لأنه إذا أمكن شخصية » أن تصبح مزدوجة أو مثلثة فهذا برهان على أنها مؤلف ، ومجموع ونتيجة لعناصر

---

(١) هذه المجلة المهمة يديرها الآن هنرى پييرون .
(٢) « المدخل الى علم النفس التجريبى » ص ٢
(٣) تغيرات الشخصية » ص ٣١٢

عديدة . صحيح أن وحدة شخصيتنا الناضجة السوية وحدة قائمة ، لا يفكر احد في التشكيك فيها ، لكن ها هي ذي الوقائع النفسية أمامنا تبرهن على أن هذه الوحدة ينبغي أن يبحث عنها في تناسق العناصر التي تؤلفها[1] . » وعلى وجه العموم فليس ثم ذاكرة ولا إرادة الخ . ولا يعترف بينيه بوجود الذاكرة إلامن باب التسهيل في التعبير ، ونحن نعرف أن ما هو واقعي وحي في الفرد هو أفعال الذاكرة ، أعني الحوادث الصغيرة الجزئية المتميزة . « وما نسميه عقلنا وذكاءنا ماهو إلامجموع من الحوادث الباطنة ، العديدة جداً المتنوعة كل التنوع ، وأن وحدة وجودنا النفسي ينبغي ألا يبحث عنها خارج ترتيب وتركيب وتنسيق كل هذه الحوادث . وتلك هي الفكرة العامة التي عبر عنها ريبو بوضوح حين ختم كتابه الممتاز في أمراض الشخصية[2] » .

ومن ناحية أخرى نجد أن بينيه يرتبط في هذه المسألة ليس فقط بريبو بل وأيضا بفريدريك بوليان الذي عبر — كما سنرى فيما بعد — عن رأى مماثل وذلك في كتابه « النشاط العقلي وعناصر العقل » . وهذا ينطبق أيضاً على نقد الترابطية ، وإن كان بينيه في كتابه « علم نفس الاستدلال » (سنة ١٨٨٦) يعترف بمذهب ترابط الأفكار . لقد وصل بينيه — عن طريق دراسة تغير الشخصية — إلى الاقتناع بأن ما يميز الشخصية النفسانية ليس هو قانون الترابط غير الشخصي، بل هو بالأحرى الذاكرة والخلق اللذين لا يفسران إلا بقوانين الترابط .

وما يدعو بينيه إلى الترحيب الحار بانشاء معامل لعلم النفس التجريبي[3] هو أنه يرى في ذلك علامة على تحرر علم النفس نهائياً من الفلسفة ، « من ذلك الخليط الغامض من المعارف الذي يطلق عليه اسم الفلسفة » وخصوصاً الميتافيزيقا . صحيح أن علم النفس التجريبي لا يحرم الدراسات الميتافيزيقية ، لكنه هو نفسه ينبغي عليه

---

(١) المرجع نفسه ص ٣١٦

(٢) المرجع نفسه ص ٣١٧ وما يتلوها .

(٣) يعترف بينيه بفضل فنت Wundt العظيم في هذا الصدد ، فهو الذي أنشأ في سنة ١٨٧٨ أول معمل لعلم النفس . انظر : « المدخل الى علم النفس التجريبي » ص ١ ، ص ٩ وما يليها .

ألا يقوم بها ، بل يجب عليه أن يظل « علماً طبيعياً ، ولاشىء أكثر من هذا » ، ويجب عليه أن يكفى نفسه بنفسه مثل علم الحيوان وعلم النبات [١] . وبتأثير ريبو ، لا يستبعد الاستبطان ، بل يعده أساس علم النفس . لكنه لا يقول أبداً باستقلال الحياة النفسية بذاتها . ويمكن أن نعده بالأحرى ممثلا لعلم نفس مجرد عن الروح وللنظرة إلى الشعور على أنه ظاهرة [٢] سطحية épiphemomménale . وفى هذا يقول : « إن مظاهر الشعور تتوقف على المخ ... ولا يظهر الشعور إلا حين يصل الاهتزاز الجزيئى إلى المراكز العصبية ، والأمر يجرى كما لو كان هذا الاهتزاز هو الذى يبعث الشعور » [٣] . ويمكن بمعنى من المعانى ، أن نتحدث عن توازٍ نفسى فزيائى عند بينيه . فهو يرى أن هناك قرابة بين كيفيات الموضوعات الخارجية وبين اهتزازات الأعصاب .

« نحن نقر بنوع من التوازى بين الشعور والموضوع المعلوم ، لكن هاتين السلسلتين ليستا مستقلتين كما تدعى التوازية العادية ، بل هما متحدان ممتزجان متكاملان » [٤] . وعلى كل حال فان الواقعة النفسية لاتختلف بالجوهر عن الواقعة الفزيائية [٥] . « إن الشعور والمادة لهما حقوق متساوية » [٦] . والتوازية عند بينيه واحدية النزعة وحسية ، بمعنى أنها تنظر إلى الإحساس على أنه نواة الحياة النفسية وأنه لا يعترف فى كل العلوم إلا بشيئين : الاحساسات ، والشعور المصاحب لها [٧] . « الاحساس بوصفه الشىء المشعور به ، هذا هو الجانب الفزيائى ، وهو المادة ؛ والإحساس بوصفه واقعة الإحساس والحكم ، ذلك هو العقل » [٨] .

---

(١) المصدر نفسه ص ١٤٦
(٢) [وتترجم أحيانا بالظاهرة العرضية أو الظاهرة المضافة] .
(٣) « النفس والجسم » ص ٢٤٤ وما يليها .
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٦٠
(٥) الكتاب نفسه ص ٢٦١
(٦) الكتاب نفسه ص ٢٦٣
(٧) الكتاب نفسه ص ٢٧٦
(٨) الكتاب نفسه ص ٢٧٣

وروح العالم الدقيق تشيع فى أبرز كتب بينيه وهو : « دراسة تجريبية للذكاء » إننا من أجل دراسة الوظائف العليا للعقل ، أعنى الذاكرة ، والانتباه، والتخيل ، وتوجيه الأفكار — لسنا فى حاجة إلى تكنيك جديد يكون مختلفاً عن ذلك الذى يفيد فى دراسة الإحساس[١] . ومسلك فسيولوجيا الحواس يمكن ويجب أن يطبق على الدراسة التجريبية للوظائف العليا للنشاط « العقلى » بشرط أن يحتل الاستبطان — وهو يشغل مكاناً متواضعاً جداً فى هذه المناهج — أن يحتل مكان الصدارة[٢] . ولسنا فى حاجة إلى التنبيه على أن بينيه يضع تفرقة بين الاستبطان ، كما يفهمه هو ، وبين « التأمل الذاتى » عند فكتور كوزان[٣] .

وفى البحث التجريبى عن الوظائف العليا بواسطة « الاستبار العقلى » ينبغى قدر الإمكان التوجه إلى أشخاص نعرفهم معرفة وثيقة ، أعنى إلى ذوى القربى والأصدقاء ، الخ . وبينيه هو نفسه طبق الدراسة التجريبية على ابنتيه مرجريت ، وعمرها ١٢ سنة ، وأرماند ، وعمرها ١٣ سنة ، ووضع مقارنة متوازية بينهما ، ودرس أفكارها وصورها وألفاظهما[٤] . فوجد أن ابنتيه تمثلان نمطين عقليين أساسيين : فمرجريت أساساً ذات نزعة عملية ، علمية ، وأرماند أساساً ذات نزعة شعرية وأدبية . ويعتقد بينيه أن هذين النمطين يمثلان العقل الإنسانى بعامة. كذلك وجد أن عمل الفكر لا يكفى جهاز ترابط الأفكار (تداعى المعانى) لتمثيله ، بل هو جهاز أشد تعقيداً يفترض دائماً عمليات اختيار وتوجيه[٥] . ثم إنه لاحظ ، بخلاف تين وشاركو ، أن ثمت فكراً بغير صور ، وأن الفكر أغنى من الصورة[٦] .

ومن افضال بينيه الكبرى أنه شق الطريق إلى الدراسة التجريبية لعلم نفس

---

(١) « دراسة تجريبية للذكاء » ، ص ٤
(٢) الكتاب نفسه ص ٨
(٣) الكتاب نفسه ص ٢
(٤) الكتاب نفسه ص ٣٠٢
(٥) الكتاب نفسه ص ٣٠٨
(٦) الكتاب نفسه ص ٣٠٩

الطفل فى فرنسا . صحيح أن رجالا مثل تين وايجيه وألير Allaire وديفى وبيرث وكومباريه مهدوا له الأرض بما قاموا به من مشاهدات . بيد أن بينيه هو الذى حاول تطبيق الطريقة التجريبية بصورة منظمة ، بأن نظم أبحاثه فى المدارس . وفى مستهل المجلد الأول من «النشرة السنوية فى علم النفس» Année psychologique نجد دراسة عن ذاكرة الكلمات والعبارات قام بها فى إحدى المدارس الأولية . ومشاهداته فى المدارس زودته أيضاً بمواد لأبحاثه عن قابلية الايحاء والدراسة التجريبية للعقل . وعرض أفكاره عن علم النفس التجريبي للطفل فى كتابه : « الأفكار الحديثة عن الأطفال » (باريس ، الناشر فلاماريون ، سنة ١٩٠٩). وهذا الكتاب يشهد أيضاً على الميل الأساسى عند بينيه ، ذلك الميل إلى إعطاء علم النفس طابعاً علمياً دقيقاً . فبينما الملاحظات الخبرية empiriques لاضابط لها ، فان علم النفس التجريبي expérimentale يستند إلى تجريبات expérimentations مقارنة تجرى على الشهود[١] . ومن أجل هذا ينبغى على المعلم أن يتخذ موقف المجرب وأن يطبق فى الأحوال المشكوك فيها الاستبارات tests التى تحدد بالدقة استعداداً أو ملكة[٢] . وبدون علم النفس التجريبي لن تقوم للتربية الحقة قائمة . وقد اقتنع بينيه ، بفضل خبرة خمسة وعشرين عاماً ، بأن تحديد استعدادات الأطفال هو المهمة الكبرى للتربية والتعليم فليس التلميذ هو الذى ينبغى عليه أن يتوجه وفقاً للتعليم ، بل بالأحرى التعليم هو الذى ينبغى أن يوجه وفقاً للتلميذ .

وشخصية التلميذ هى التى ينبغى أيضاً أن تحدد المهمة التى سنتخذها . وبالجملة فان دراسة علم النفس الفردى يجب أن يكون شرطاً لكل تربية (بيداجوجيا)[٣] والمدرسة الحقة يجب أن تكون مدرسة على المقاس[٤] .

---

(١) « الأفكار الحديثة عن الأطفال » ص ٣٣٩

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤

(٣) الكتاب نفسه ص ١١ وما يتلوها .

(٤) [على المقاس — أى فى مقابل : جاهزة] .

فردريك پوليان (١٨٥٦ - ١٩٣١)

الاتجاه النفسانى عند فردريك پوليان يذكر من نواح عديدة باتجاه بينيه ، على الرغم من محاولة التفاهم مع المذهب الروحى . ومن المحتمل جداً أن يكون كلاهما قد أثر فى الآخر . وعلى كل حال فتأثير ريبو حاسم عند بوليان . لقد انتسى بأستاذه فأراد أن يقيم علم نفس علمياً . ويوافق ريبو فى مكافحة التصور العقلى للحياة النفسية ، فيلح فى توكيد أهمية الانفعالية والميول . والأفكار المتعلقة بالارتباط المنظم والغائية المحايثة تسود علم النفس كما يتصوره بوليان . لكن على خلاف مذهب الترابطية يرى أن الارتباطات ليست بطبيعتها مجردة ، بل تنشا عن تنازع الميول ومن أجل غاية . والاختيار يتم وفقاً لقانون الكف المنظم — inhibition systématique الذى يقول إن كل واقعة نفسية تميل إلى كف سائر الوقائع النفسية التى لا تستطيع أن تتحد معها من أجل غاية مشتركة . لكن بالرغم من نقده لمذهب الترابطية فانه يمكن أن يعد ممثلا لعلم النفس المجرد عن الروح ، بمعنى انه يرى أن الحياة النفسية مؤلفة من عناصر . وعنوان كتابه الرئيسى : « النشاط العقلى وعناصر العقل »[1] بالغ الدلالة على هذا . « تركيب من الظواهر العضوية والظواهر النفسية التى هى نواتج اجتماعية حقيقية ، وعنصر النظام الاجتماعى ، ومبدأ الغائية فى العالم — تلك هى الخصائص الرئيسية الثلاث للعقل »[2] . وللدلالة على أن العقل هو فى جوهره نشاط تركيبى ، يدرس بوليان عناصر العقل ، فيجدها ذات نشاط خاص بها ، مستقل نسبياً ، يكاد يشبه نشاط الناس والأسر والأحزاب التى تؤلف المجتمع وهى أفضل توحداً منها . ثم يدرس بعد ذلك قوانين النشاط العقلى ، ويتبين أن القانون الرئيسى كان قانون الغائية ، وقانون الترابط المنظم الذى يدرسه على الولاء فى الادراك والأفكار والعواطف والإرادة والشخصية ، يكتمل هذا القانون بقانون الكف المنظم الذى هو بمثابة مكمل له بامتزاجه مع القانون الأول وفى بعض الظروف يؤدى إلى نشوء أشكال خاصة للظواهر يعبر عنها بقانون التباين contraste وكذلك بالقوانين الأقل اهمية الخاصة بالترابط عن طريق التشابه والترابط عن طريق الاقتران[3] .

---

(١) ظهر عند الناشر ألكان ، باريس سنة ١٨٨٩

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٨٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٨٥

وفى كتاب « فسيولوجيا العقل »[1] يقول بوليان بالفرض القائل بالتوازى النفسى الفزيائى وهو بهذا يذكرنا بيينيه . والواقع أنه لا يوجد ، فى نظر بوليان ، عالم روحى وعالم مادى يؤثر كلاهما فى الآخر . بل يوجد تواز بينهما ، لا فعل متبادل[2] « نحن نعلم أن شعور الإنسان يناظر عمل مخه ، وأن من المحتمل جداً أن تكون لكل واقعة شعور ظاهرة فزيائية مضايفة هى اهتزاز المراكز العصبية » .[2]
وعن طريق هذه الفلسفة النفسانية يتخذ موقفاً وسطاً بين المادية والروحية « يبتعد عن كليهما من حيث أنه لا يقر إلا بالظواهر لا بجوهر يحملها ، ويقترب من المادية من حيث أنه يؤكد أن كل ظاهرة نفسية لها مضايف هو ظاهرة مادية (مجموع الحواس أو إمكانيات الحواس ومن حيث أنه يقر بحتمية الوقائع النفسانية ، ويقترب من الروحية من حيث أنه يؤكد أنه لا يمكن إرجاع العقل إلى الحركة »[5].

وفى كتاب « الطباع » les Caracteres (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٤٤) يسعى بوليان لبيان إلى أى مدى المظاهر المختلفة للقوانين التى وصفها فى كتابه الرئيسى تحدث أنماطاً مختلفة من الطباع النفسية . وهو بهذا إنما يريد القيام برد فعل ضد التطورية عند اسبنسر بأن يقرر قانوناً يقول إن التطور يتقدم من التعدد إلى الوحدة ، ومن غير المحكم إلى النظام ، ومن الصدفة إلى الغاية ، ومن الأثرة إلى المحبة ، ومن الفردية إلى التعاون[5] . وهنا أيضاً نجد الفكرة الأساسية ، فى كل فلسفة بوليان النفسية ، وهى أن القانون الذى يسود كل حياة الروح هو قانون الترابط المنظم الذى يعبر عن استعداد كل عنصر ، أو رغبة أو فكرة أو صورة ، لإثارة عناصر أخرى يمكن أن تترابط معه من أجل غاية مشتركة وتبين أيضا هذه

---

(١) ظهر عند الناشر ألكان .
(٢) الكتاب المذكور ص ١٧٧
(٣) الكتاب المذكور ص ١٨١ .
(٤) الكتاب المذكور ص ١٨٣
(٥) « الطباع » مقدمة الطبعة الأولى .

الواقعة وهى أن كل عنصر هو مؤلف موحد من عناصر — من نوع أدنى — مترابطة بحيث تؤلف وحدة عليا فوقها تؤلف بينها . وهـذا القانون يكمله قانون الكف المنظم . ومن العمل المشترك بين هـذه القوانين ينشأ قانون التباين ، وهو القانون الثالث الكبير من قوانين الحياة العقلية ، وأخيرا قانونا الترابط بالاقتران وبالتشابه[١] . وهكذا نجد بوليان يرجع دراسة أشكال الطبع إلى البحث عن العناصر النفسية الرئيسية التى تكون الشخصية : ميول سائدة ، أفكار ثابتة ، رغبات سائدة ، علاقات قائمة بينها ، الخ . و بوليان يجمع بين الطباع وفقاً للقوانين النفسانية التى أشرنا إليها . ويناظر الترابط المنظم المتزنون والموحدون[٢] . والأنماط[٣] الناشئة عن سيادة الكف الدائم هى : الضابطون لأنفسهم والمتأملون . وفى مقابل ذلك نجد أن القلقين والعصبيين والخالفين أنماط تنشا عن سيادة الترابط بالتباين[٤] وهناك أنماط أخرى تشهد على نشاط مستقل لعناصر العقل : وهى المندفعون والمتأنون ، وغير المحكمين والمشتتون ، والقابلون للايحاء ، والضعفاء ، والساهون ، والمغفلون ، وخفاف العقول ، الخ .[٥] وهناك أنماط أخرى تنشا عن مختلف صفات الميول والعقول (سراوة الطبع ، ضيق الأفق ، المساكين ، الأطهار ، المضطربون ، الوجدانيون ، المغامرون ، الإراديون ، العنيـدون ، الثابتون ، الضعفاء ، المتقلبون ، المرنون ، الرقيقون ، الغلاظ ، الجفاة ، الخ)[٦] . ثم أنماط اخرى تتحدد بالميول الحيوية : الشرهون ، القنع ، الشهوانيون (جنسياً) الباردون أو بالميول المتصلة بالحياة العضوية ،[٧] بينما العقليون والانفعاليون والمهرة نفسياً يتحددن بميول تتعلق بالحياة العقلية ، وأنماط أخرى تحددها الميول الاجتماعية : الأنانيون ، الإيثاريون ، الدنيويون ، المحترفون ، البخلاء ، المقتصدون ، الأخاء

---

(١) الكتاب نفسه ص ٧
(٢) الكتاب نفسه ص ١١ — ٢٢
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣ — ٤٣
(٤) الكتاب نفسه ص ٣٢—٤٣ (الخالف : الكثير الخلاف) .
(٥) الكتاب نفسه ص ٤٧—٦١
(٦) الكتاب نفسه ص ٦٨—٩٨
(٧) الكتاب نفسه ص ١٢١—١٢٦

المبذرون ، المغرورون ، المتكبرون ، المتغطرسون ، الطموحون ، المتواضعون ، المطيعون ، السعداء ، المستمتعون ، المتشائمون ، الزاهدون[١] . وأخيرا يوجد أنماط تتحدد بالميول فوق الاجتماعية : الله ، الكون ، الخ[٢] .

وفى كتاب « أكاذيب الطبع » (باريس . ألكان ، سنة ١٩٠٥) يدرس بوليان الأنماط المختلفة لتمويهات الطباع . وهـذا الكتاب يشهد — إلى حد بعيد — على تصور متشائم للعقل الانسانى يذكر من عدة نواح بلاروشفكو وشوبنهور . ويوشك المرء أن يطبق على بوليان العقيدة الأساسية لكتابه التى وضعها فى رأس المقدمة : « لا شىء فينا صريح » وان يشك فى امانة المحاولة التى قام بها . إن فكرة بوليان هى : « لا شىء فينا صريح » . او على الأقل لا شىء فينا صريح كل الصراحة . فما من عاطفة لدينا نستطع ان تعبر عنها دون نفاق او دون تحفظ . وما من عقيـدة نستطيع ان نؤكدها دون بعض التحفظات او دون كذب درجة شعورنا به متفاوتة . والانسان غالباً مصلحة فى الا يظهر طبعه الحقيقى . ولهذا يموه، بارادته وعن شعور منه بذلك ، او بالغريزة دون أن يدرك ذلك — يموه صفات وعيوباً غريبة عنه او لا يملكها إلا بدرجة ضعيفة[٣] . ويميز بوليان بين نوعين من التمويهات : «فبعض الناس يكبتون حساسيتهم . والبعض الآخر يتصنعون عواطف ليست لديهم . وفى الحال الأولى إخفاء : وفى الحال الثانية تمويه . لكن هذا ليس على وجه الاطلاق . فاخفاء نقيصة هو تمويه الصفة المضادة . والتمويه بصفة حميدة إخفاء للنقيصة المقابلة او إخفاء لحالة محايدة بعيدة عن الصفة الحميدة والنقيصة على السواء »[٤] وبوليان يجد فى كل هذا فعل القوانين النفسانية الكبرى . فالترابط المنظم موجود اساساً فى كل هذه التمويهات ، ويتبدى على اشكال عدة . وهو الذى

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٩–١٨٩
(٢) الكتاب نفسه ص ١٩٠–٢٠٠
(٣) « أكاذيب الطبع » ، ص ١–٢
(٤) الكتاب نفسه ص ٤

يوجه التمويهات ويعطيها معنى . والأمر فى كل الأحوال امر ضعف ، او التظاهر والتمويه بالقوة . ويدرس بوليان التمويهات السابية : عدم التأثر الزائف — والتمويهات الايجابية : الحساسية الزائفة — وفروقها الدقيقة المختلفة . وينتهى إلى النتيجة التالية : لا فعل من أفعالنا ، ولا حال من أحوالنا ليس بقادر على أن يخدع أولئك الذين يلاحظونها ويحكمون عليها ، يخدعهم وفقاً لاستعدادات عقولهم [1] . ولا يوجد شخص يفعل وفقاً لطبيعته الكاملة ، بل يوجد دائماً إخفاء وتمويه (أو تظاهر) . « ألا يمكن أن نؤكد أن ثمة نفاقاً فى كوننا لا نبدى فى سلوكنا العواطف الرديئة التى تشيع فينا [2] » ، إن التظاهر بصفة حميدة والتفكير فيها وتمثلها وتصويرها للغير يعطيها حداً أدنى مقداراً من الواقع . فتارتوف بتظاهره بالتقوى مال إلى أن يكون تقياً [3] . وهذه الحركة المزدوجة : التظاهر من ناحية ، التوهم من ناحية أخرى — عامة مستمرة .

فنحن نخدع دائماً وتنخدع وهذه الأخطاء والأكاذيب تجعل الحياة ممكنة ، بفضل بعض خصائصها . وهكذا يعيش كل امرىء منعزلا فى عالم خيالى خلقه تظاهر الآخرين وأوهامه هو [4] . وإنا لنبدل ذاتنا أحيانا إلى درجة أننا لا نكاد نتعرفها . صحيح أن التظاهر يتغير باستمرار ، لكنه يؤلف جزءاً مكملا لطبيعة الإنسان . « فالكذب ، والتظاهر ، والوهم أشكال ومظاهر للطباع العامة اللازمة لكل عقل وكل حياة وكل واقع » [5] .

وليس هذا كل شىء . فبوليان يمد التوهم والكذب إلى مجموع العالم . فهذا ما يمكن أن يقال بشأن أحد كتبه الأخيرة ، وعنوانه « كذب العالم » (باريس ، الكان ، ١٩٢١) . فهنا أيضاً ينظر إلى الترابط على انه جوهر الحقيقة الواقعية .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤٢
(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٧
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٣
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٦١—٢٦٢
(٥) الكتاب نفسه ص ٢٦٨

ولا شك فى ان الترابط — فى العالم اللاعضوى كما فى العالم العضوى ، فى العالم النفسى كما فى العالم الاجتماعى و بالجملة فى الكون كله — هو الواقعة الأكثر عموماً والأكثر جوهرية واهمية . والناس يطلقون عليه اسماء عديدة : الترابط ، المذهب systéme ، التركيب synthése ، التنظيم ، المزج ، المجتمع ، العصبة ، التحالف ، النقابة — — كل هذه الكلمات وغيرها تدل على طابع واحد للأشياء وعلى اشكال متفاوتة فى الاختلاف لنفس الواقع . بيد ان الترابط لا يسود سيادة مطلقة . « يوجد ترابط فى كل مكان ، لكن لا يوجد الترابط وحده . فان مجموع العالم يبدو ، على العكس من ذلك ، غير محكم »[1] . « وهذا المزج بين عدم الأحكام و بين التنظيم ، بين التقابل و بين الهوية الذى وجدناه أينما وجهنا النظر ، وهذه التبعية من التقابل للمذهب ، وهذا الاستغلال للغير لمصلحة الهوهو — مما يميز الترابط ، و بالتالى يميز كل وجود ، يوجد فى الحياة الاجتماعية امر يلخص خصائصه ويرمز إلى طبيعته الجوهرية ، وهذا الأمر هو الكذب ... إن الكذب تنظيم يغطى على عدم انسجام وينبنى عليه ويستره ، وفى بعض الأحوال وإلى حد ما يميل إلى القضاء عليه . وبهذا فان الكذب يمثل حياة العالم ، وحياة الجماعات ، وحياة الأفراد وكل عناصرهم مهما توغلنا فى الكشف عنه[2] » . وبالجملة فان الكذب عام . والخطأ كذب . بل إن ثمت شيئاً من الكذب حتى حين نؤكد حقيقة بشىء عن الخفة[3] . والكذب موجود ايضا فى اخاص انواع الحب ، وفى البحث البالغ الجد عن الحقيقة . « والكذب ايضا فى المجتمع وفى كل الوظائف الجماعية الكبرى: من علم وفن واخلاق ودين »[4] .

فالفن ، مثلا ، ما هو ؟ « إن المميز الأهم للفن هو أنه يخلق واقعا وهميا سطحيا يقصد به إلى التمويه وإلى استبدال الحقيقة الواقعية موقتا ، وأحيانا إلى الأبد.

---

(١) « كذب العالم » ص ٧ـ٨

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٣١

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٣٣

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٣٥

ومهمته أن يجعلنا نحيا فى عالم غير موجود ، ولكنه يوائم رغباتنا ، إن الفن فى جوهره يقوم على الاستبدال بعالم حقيقى يزعجنا ويسخطنا ، عالما آخر أقل صدقا ولكنه أرضى لنا[1] » ، والفنان لا يسعى ، كما يسعى السياسى مثلا أو المحامى القليل الذمة ، أن قدم لنا كذبه على أنه حق[2] وشيئا فشيئا يميل العالم الوهوم الذى ينشئه الفن إلى أن يصير حقيقيا ، لا بأن يتوقف ان يكون وهميا ، بل بأن يمتص العالم الحقيقى وأن يخضعه له[3] . إن الفن يبدع كائنات وهمية ، لكن كلما كانت هذه الموجودات منسجمة وجميلة ، ارتفع مستوى الفن ، وصورة الحياة العليا نفى لحياتنا هاهنا ، لكنها فى ذاتها ميل إلى تحقيق هذه الحياة العليا[4] ، «إن الوجود ، مثل الفن الذى يسنده وينميه ، ينحو نحو القضاء على نفسه كلما حقق الانسجام الذى يسعى إليه[5] » .

وأخيراً ، نجد ان الكذب يلعب دوراً كبيراً فى إضفاء صفتى الروحية والاجتماعية على الميول والعواطف . فلكى يتصف ميل بالروحية والاجتماعية من الضرورى ان يكون على نحو ما معارضاً ومضطرباً ، وان يكون إرضاؤه صعباً ، مهدداً ، غير منتظم ، والا يكون عمله غير منظم كل التنظيم؛وان يكون محدداً ومهذباً واسطة المجرى العادى للحياة[6] وبوليان يرجع إلى ثلاثة انواع القوى التى يصطدم بها ميل من الميول ، وهى أولا الكائن العضوى ، ثم العقل ، ثم المجتمع الذى يؤثر فيه بتوسط العقل والكائن العضوى .

وينبغى أن يتكيف الميل المتولد — مع أعضائنا وعقلنا ووسطنا الاجتماعى . وهو يميل إلى الذوبان فيها والتكيف وإياها والتشبه بها . ولهذا فان كل أفكارنا

---

(١) « الكذب فى الفن » . باريس ، ألكان سنة ١٩٠٧ ص ٣
(٢) الكتاب نفسه ص ٥
(٣) الكتاب نفسه ص ٣٢٧
(٤) الكتاب نفسه ص ٣٥٢
(٥) الكتاب نفسه ص ٣٦٠
(٦) « التغيرات الاجتماعية للعواطف » (باريس ، عند الناشر فلاماريون ، سنة ١٩٢٠) .

ورغباتنا تحمل — على تفاوت فى الوضوح والعمق — طابع المجتمع الذى نعيش فيه[١] . فالحب مثلا هو فى جملته تغير للغريزة الجنسية .

ولو كان للميل الجنسى يشبع بنفس السهولة والانتظام الذى تشبع به الحاجة إلى التنفس ، لبقى بسيطاً ولم ينشأ الحب بالمعنى الذى نفهمه[٢] . ولكن بوليان يعتقد أن إضفاء الروحية على الميول ، وخصوصاً على الغريزة الجنسية ، يحمل ويرغم الأفراد على الوقوع فى متناقضات وأكاذيب وأوهام وآلام تكون أحيانا قاسية . لقد أخفق المجتمع إذن . « فأينما تولينا وجدنا تناقضاً هائلا بين المبادىء والوقائع ، بين القواعد المقررة والسلوك ، وفى أحيان كثيرة بين الأقوال الرسمية والآراء الشخصية »[٣] .

جول بايو (١٨٥٩)

أهدى جول بايو كتابه الرئيسى : « تربية الإرادة[٤] » — إلى أستاذه ريبو ، « إلى الرائد الذى كان أول من طرد ، فى فرنسا ، الميتافيزيقا من علم النفس » وكان منهجه أن يدرس علم النفس على أنه علم . لكن غرض العالم ليس أن يعلم ، بل أن يدرك الأمر قبل وقوعه ابتغاء أن يكون له القدرة عليه . فالنجاح والتمكن من التنبؤ بالمستقبل ، ومن تغيير الظواهر كما نشاء ، وبالجملة القدرة على جعل المستقبل كما نريد أن يكون عليه — ذلك هو دور العالم ، وبالتالى ، دور عالم النفس . « فى الوسائل المؤدية إلى توليد أو تقوية العواطف المحررة ، وإلى القضاء على أو كبت العواطف المعادية لضبط أنفسنا » — مثل هذا العنوان يمكن أن يوضع عنواناً فرعياً لكتاب بايو هذا . وهو بدلا من معالجة تربية الارادة بطريقة مجردة ، اتخذ موضوعاً رئيسياً

(١) الكتاب نفسه ص ٦
(٢) الكتاب نفسه ص ٩
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٢—٢٥٣
(٤) الطبعة الأولى ، باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٣ . واشاراتنا الى الطبعة التي ظهرت سنة ١٩١٨

تربية الإراده كما يقضى ذلك العمل العقلى المستطيل المثابر .

أما فيما يتعلق بمشكلة الحرية ، فإن بايو يرفض بشدة الجبرية المطلقة وحرية الإرادة ، لأنه يرى فى ذلك عقبة فى سبيل تربية الارادة ، لأن تحرر الذات شىء ينبغى الظفر به عن طريق المجهود ، وليس شيئا حاضرا . وبايو يتابع ريبو فى إيلاء أهمية كبيرة للحياة الانفعالية « affective » من أجل تربية الارادة .

لهذا يرى نفسه ملزما بمكافحة نظرية الأفكار ـ القوى التى قال بها فوييه ، وهى نظرية ذات نزعة عقلية . « إن فوييه قد دافع عن نظرية زائفة عامة حين تحدث عن الأفكار ـ القوى . ولم يدرك أن مايعطى الفكرة قوة تنفيذية ، إنما يأتى دائما تقريبا من تحالفها مع القوى الحقيقية التى هى الأحوال الانفعالية »(١)

كذلك نجد بايو ـ تحت تأثير ريبو ـ يستند إلى الناحية المرضية ، لأن « المرض يقدم إلينا بكل وضوح الدليل على أن كل قوة محرضة على أفعال مهمة تصدر عن الحساسية ، لكن مع الأسف إذا كان الجانب الانفعالى فى طبيعتنا له مركز التفوق فى حياتنا النفسانية فإن سلطاننا عليه ضعيف(٢) . ومع ذلك فإن الحرية التى حرمنا منها فى الحاضر يمكننا الزمان من الظفر بها . إن الزمن يحررنا .

فكل منا يستطيع لو شاء أن يقرن ـ مثلا ـ بفكرة عمل مجهد شاق عواطف تجعله سهلا (٤) . وبالجملة فإن من الممكن أن يرى الإنسان إرادته بنفسه(٥) .

---

١ — الكتاب نفسه ص ٣٦ .
٢ — الكتاب نفسه ص ٥٤ .
٣ — الكتاب نفسه ص ٦٤ .
٤ — الكتاب نفسه ص ٦٩ .
٥ — الكتاب نفسه ص ٨٨ .

والوسائل الباطنة لتحقيق هذه الغاية هي : الروية والفعل(١) . والفعل معناه إظهار إرادتنا على نحو ما وإعلانها(٢) . وفي الجزء العلمي من هذا الكتاب يقدم إرشادات مفصلة لتطبيق هذه الوسائل . ويفعل ذلك أيضا في كتابه : « العمل العقلي والارادة . تابع تربية الارادة » (باريس ، ألكان ط ٢ سنة ١٩١٩) خصوصا فيما يتعلق بعمل الطالب العقلي .

والنزعة الارادية واللاعقلية والفعلية عند بايو تظهر أيضا في كتابه عن الاعتقاد(٣) يرى بايو أن للاعتقاد أهمية بالغة بالنسبة إلى العلم وإلى الحياة . وليس الاعتقاد ظاهرة عقلية ولا ظاهرة حسية : إنه في وقت واحد ظاهرة عقلية وحسية وإرادية بل وجسمانية أيضا . فنحن نعتقد بكل كياننا . ولهذا فإن الاعتقاد سابق على العقل ، والعقل لا يفيده إلا كحاجز(٤) . وعند بايو أن النظريات ذات النزعة العقلية عاجزة عن تفسير الاعتقاد . وهو يهاجم خصوصا الترابطية عند جون استيورت ميل . فكل شيء يفسر بالترابط (التداعي) ، إلا العقل نفسه(٥) . وكل اعتقاداتنا أساسها قانون العلية .

غير أن هذا القانون ليس مطلقا إلا بالنسبة إلينا : أعني أنه نسبي وأننا محبوسون في المحتمل . والاحتمالية هي الأساس في وجودنا . اللامعروف يشملنا ، وإننا نعيش في المحتمل : « فيه نتحرك وبه نكون »(٦) . والاعتقاد هو الأمساك عن الفعل مع التأهب للفعل ٧) . وعلى كل حال فإن الحياة الانفعالية تلعب دورا كبيرا في

---

(١) الكتاب نفسه ص ٩٠ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٧ .
(٣) الاعتقاد : « طبيعته ، جهازه ، تربيته » ، ط ٢ باريس ألكان سنة ١٩٠٤ .
(٤) الكتاب المذكور ، ص ١٧٣ — ١٧٤ .
(٥) الكتاب نفسه ص ١٣٦ .
(٦) الكتاب نفسه ص ١٦٦ — ١٧٠ .
(٧) الكتاب نفسه ص ٢٣٩ ، ١٩٧ .

الاعتقاد . وبسكال يقول بحق : « شاء الله أن تدخل الحقائق الإلهية من القلب إلى العقل ، لا من العقل إلى القلب . . . حتى أنه . . . ينبغى أن نحب الأمور الإلهية لنعرفها »(١) . لهذا ينبغى فى التربية أن يتوجه التأثير إلى العواطف فى المقام الأول وهذا التأثير يجب أن يكون مزدوجا : بالإقناع والقهر(٢) . فالاستعمال العاقل للحزم ، والتربية والوسط المختار يمكن أن يؤدى إلى بث معتقدات أخلاقية فى الطفل لها قوة مدهشة . وإلى هذا التأثير المثلث ، ينبغى أن نضيف الفعل القوى للممارسة المشتركة كما تتم مثلا فى الكنيسة الكاثوليكية وجيش الخلاص(٣) .

أما كامى بوس « Camille Bos » فقد تابعت روح منهج ريبو فكشفت عن كل تفكير ميتافيزيقى فى علم النفس ، ولجأت إلى التجريب وانتفعت بعلم الأمراض(٤) . وهى ترى أن الاعتقاد يرتبط بنشاطنا ، ويعبر عنه فى كل درجاته ويتقدم مثله من الآلية إلى الحرية . والاعتقاد فى ابتدائه يكون شيئا واحدا مع إرادة الحياة التى هى أساس الحياة . ولكنه يتطور ويصل إلى الوعى بذاته فيؤكد ذاته فى أكثر أنواعه مباشرة وهى الإحساس ، ولا يتجاوز إلا نادرا الشكل الآلى الذى تنظمه العادة . والعقل فيما بعد ، والامتثال كما يقول شوبنهور يأتيان فيعوقان آلية الاعتقاد ، فتحدث مضاعفات تبطىء من سيره ، بيد أن الاعتقاد ما يلبث أن ينتصر عليها على نحو أو آخر . وبعد عمل التفكير ، إذا تم بمساعدة عناصر جديدة حاضرة ، يمكن الاعتقاد الذى اختاره الفرد أن يسمى اعتقاده الشخصى

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٠٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٢٥ .

(٤) « علم الاعتقاد » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٦ ص ١٥ .

حقا . فالإنسان وحده هو الذى يعتقد إذن ، واعتقاد كل إنسان يمثل ذاته الشخصية(١) .

وهذا هو السبب أيضا فى أن كل اعتقاد مقدس ، لأنه تعبير عن شخصيته الإنسانية . والاعتقاد ينشأ من كون الإنسان لا يملأ الكون كله ولا يستطيع أبدا أن يحل لغزه كله . وعلى هذا فإن الاعتقاد يتجاوز المنطق ، إنه ها هنا وها هناك : إنه افتراض الحياة نفسها(٢) .

أما فيما يتعلق بالاعتقاد الدينى بخاصة ، فإن بوس يرى أنه أعلى وأكمل أنواع الاعتقاد لأنه فيه ينشد الأنا المريد والأنا العاشق ، إلى جانب الأنا العاقل، إرضاء ذاتيهما(٣) .

يمكن أن نتعقل الله : لكننا نظل متوقفين عند فكرة عنه وتصور إذا لم يأت القلب فيهزنا وينعش فينا التجريد البارد فتصبح الفكرة إلها واقعيا حقيقيا نستطيع أن نؤمن به . ويشهد على قوة الانفعال العدد الكثير من المؤمنين الذين عادوا إلى الدين بفضل ألم كبير(٤) .

ويفسر كون الاعتقاد الدينى عند المرأة أكبر وأوسع منه عند الرجل - بأن الانفعالية عند المرأة غالبة(٥) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٧٣ — ١٧٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص / ١٧٦ .

(٣) راجع دراسة كاى بوس بعنوان « الاعتقاد الدينى » فى « حوليات الفلسفة المسيحية » (٢ مايو سنة ١٩٠٢) ص ١٣٢ .

(٤) المرجع السابق ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٣٨ — وكاى بوس (اسم مستعار لماريه بيف) ألفت أيضا مجموعة من الدراسات ظهرت تحت عنوان : « التشاؤم ، وتحرير المرأة ، والاخلاق » باريس ألكان ، سنة ١٩٠٦ .

هنرى بييرون (١٨٨١ —)

وهنرى بييرون، المدير الحالى لمجلة «حولية علم النفس» Année Psychologique ولمعهد علم النفس بالسوربون ، يمكن أن يعد من نواح عديدة المتابع لعلم النفس العلمى التجريبى الذى أسسه ريبو ، خصوصا فيما يتصل بالإنسان السوى السليم . صحيح أن بييرون يشعر فى المقام الأول أنه تلميذ ألفرد جار Giard وألبير داستر Dastre ، بيد أننا نجد لديه بعض الأفكار الأساسية التى قال بها ريبو ، على نحو ربما بولغ فيه . وفى رسالته التى حصل بها على الدكتوراه وعنوانها : « مشاكل النوم الفسيولوجية » (١) حاول أن يعالج مشكلة النوم من الناحية الفسيولوجية البحت .

لقد أراد أن يخلص علم النفس مما بعد الطبيعة , لأنه يفهم مما بعد الطبيعة أنه « ما يتجاوز الطبيعة ، أعنى التحقيق » (٢) وما يدرسه ليس طبيعة النوم ، بل بالأحرى ، خصائصه الأبرز والأبين والأقل إثارة للخلاف(٣) » . ويرى بييرون أن النوم العادى عبارة عن توقف للوظائف الحسية الحركية يؤدى إلى اختفاء الفعل التلقائى اختفاء متفاوت الدرجة ، واختفاء القيام بردود فعل ، وإلى تناقص متفاوت ، ولكن يمكن أن يكون شديدا ، تناقص للاستثارة الحسية من حيث أنها تحدث أفعالا ارتكاسية (أفعالا منعكسة طرفية وجلدية ، حركات دفاع) . والنوم تصحبه تغيرات فسيولوجية ، ناشئة عن الراحة البدنية والعقلية الناجمة عنـــه ، لكنها ليست مرتبطة به بوجه عام ، والبعض منها غير ثابتة أحيانا (٤) . وعلى كل حال فإن بييرون يسهم فى جعل مسألة نشوء النوم تدخل فى مرحلة التجريب (٥) .

---

(١) باريس ، عند الناشر ماسون وشركاه سنة ١٩١٣
(٢) الكتاب المذكور ص VI
(٣) الكتاب نفسه ص ١
(٤) الكتاب نفسه ص ٤٤٥ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٤٤٨ .

كذلك يريد أن يعالج مشكلة المخ والفكر مستقلة عن كل ميتافيزيقا ، ويريد « أن يبحث عن الحقيقة العلمية وحدها » (١) . ومفتاح ظواهر الذاكرة ينبغي البحث عنه ، فى نظره ، فى ظاهرة الإدراك . « إن الذاكرة ليست شيئاً آخر غير تقوية وتسهيل انتقال السيال العصبي فى بعض الطرق » (٢) . والفكر دينامية ، والفكر ترابط . وبييرون يرى أن علم النفس جزء من علم الحياة ، أى أنه علم طبيعى ، ولا يرى فارقا جوهريا بين علم النفس الإنسانى وعلم النفس الحيوانى . ليس ثم غير علم نفس واحد ، كما أنه ليس ثم غير علم واحد لوظائف الأعضاء ، وكيمياء واحدة والقوانين العامة التى يمكن تقريرها سارية فى كل ميدان العلم (٣) . وهكذا ، نجد أن الذاكرة فى نظر بييرون ظاهرة عامة فى الطبيعة . ويحدها بأنها « تأثير مستمر من الماضى فى الحاضر ، وأثر يتلو أحداثا اختفت — أثر فى الظواهر الحالية » (٤) وبهذا المعنى لايتردد فى أن يتحدث عن ذاكرة فى الأجسام غير العضوية . وفعل الماضى ها هنا كلى . وعلى كل حال فان الفعل الدائم للماضى ، فى ميدان علم الحياة فعل كلى شامل ، وفضلا عن ذلك فان عدم قابلية الإعادة صفة فيه أساسية . لكن ليس ثم فى هذا معيار مطلق للتفاضل (أو التمييز) فيما يتصل بالعالم غير العضوى . إن ثم فارقا فى الدرجة ، بمعنى أن ظواهر الذاكرة الخاصة باعادة الحياة تبدو دائما مزودة بطابع جديد حقا : إنها تبدو ظواهر تكيف (٥) . وبييرون يسمى الذاكرة النفسانية التى توجد لدى جميع الحيوان : « الذاكرة الترابطية » . لكنه يرى بين هذه الذاكرة وبين كل الأشكال السابقة للذاكرة فارقا فى الدرجة ، لافى

---

(١) « المخ والفكر » ص III ، باريس سنة ١٩٢٣ ، ألكان .

(٢) الكتاب السابق ، ص ١٨ .

(٣) « تطور الذاكرة » ، باريس فلا ماريون ص ٥

(٤) الكتاب نفسه ص ١٠

(٥) الكتاب نفسه ص / ٢١

الطبيعة (١) . كذلك لا توجد هوة بين الذاكرة الإنسانية ، ولا حتى النفس الإنسانية بوجه عام وبين الأشكال الدنيا للذاكرة . « فليس ثم إذن أى قطع لاتصال الظواهر حين تنتقل من الحيوان إلى الإنسان . وفى مقابل ذلك لاشك فى أنه سيكون ثم قطع حينما ينتقل المرء من سائر الناس إلى ذاته هو . فهنا تتم دراسة الذاكرة مباشرة » عن طريق الملاحظة الباطنة ، وتصبح ذاتية وتتوقف بهذا عن أن تكون بمفردها علمية حقا » (٢) .

فبيرون إذن لايثق أدنى ثقة بالاستبطان ، لأنه يجر إلى الفرض الميتافيزيقى ، وهو أمر لايقبل التحقيق ، وبالتالى يمكن إهماله من الناحية العلمية ، الفرض الميتافيزيقى الذى يقول إن الشعور يلعب دوراً فى الظواهر ، إنه قوة بدونها لا تجرى الأمور كما تجرى الآن (٣) .

وعلى وجه التخصيص نرى بيرون يرفض بشدة النظرة البرجسونية الجريئة فى الذاكرة والتى تقول إن « الذاكرة ، بتخزينها للماضى ، وعودة المدد الماضية إلى الظهور ستكون على العكس من ذلك غير متفقة أبداً مع المادة ، وستكون الدليل القاطع على وجود ظواهر لامادية » (٤) . إن بيرون يعارض برجسون ، والنزعة الإمكانية contingentisme والروحية بوجه عام ، ويؤكد الإتصال العميق بين كل ظواهر الذاكرة منظور إليها على أنها تمثل استمرار الماضى (٥) . ويرفض اختلاط مشكلة الشعور غير القابلة للحل ومشكلة علم النفس العلمى الإيجابية . وحينما ننظر

---

(١) الكتاب نفسه ص / ٣١.

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٣

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥.

(٤) الكتاب نفسه ص / ٣٦.

(٥) الكتاب نفسه ص / ٤٤.

إلى تطور الذاكرة وامتدادها المتزايد ، ودقتها المتدرجة ، وسرعتها المتزايدة فى التحصيل ، كلما تقدم النمو العقلى ، فى كل سلاسل الكائنات الحية ، فينبغى ألا ننسى أننا ندرس ظواهر طبيعية كسائر الظواهر الطبيعية ، وأن وجود أو عدم وجود الشعور لا يمكن أن يفيد شيئاً فى موضوع دراساتنا(١) . صحيح أن ثمت تطوراً للذاكرة ، لكن إذا كانت الذاكرة تتقدم ، فان طبيعتها الأساسية وقوانينها هى هى دائماً(٢) . والواقع « أن تطور الذاكرة الفردية ، من حيث هى كذلك ، يبدو أنه انتهى »(٣) . التقدم العقلى لاخلاف عليه ، لكنه يتعلق بالمعرفة لكن المعرفة ليست فردية ، وليست وراثية ، فيما يبدو ، بل هى اجتماعية . وتطور الذاكرة البيولوجى يبدو أنه انتهى ، لكن يوجد أيضاً تطور اجتماعى للذاكرة تقدم تقدماً هائلا فى عصرنا هذا(٤) .

ادوار كلاپاريد (١٨٧٣ — ١٩٤٠)

إدوارد كلاپاريد عالم نفس وتربية من جنيف ، لم يتخصص فى فرع بذاته من فروع علم النفس ، بل طرق عدة ميادين ، وخصوصا : علم النفس المرضى ، علم النفس العام ، علم نفس الحيوان ، علم نفس الطفل . بيد أن أعماله المميزة تتناول الإنسان السوى السليم . درس الطب فى جنيف وليبتسك وپاريس (قسم جيردين

---

(١) الكتاب نفسه ص / ٢٠٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص / ٣٤٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٤٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص / ٣٥٠ — وقد أصدر بيرون مع فاشيد « Vaschide » علم نفس الحلم من الناحية الطبية ، پاريس سنة ١٩٠٢ . كذلك كتب بيرون فى « حولية علم النفس » و« مجلة علم النفس » ، الخ عددا كبيرا من المقالات فى مسائل تتصل بعلم النفس الفسيولوجى — نذكر من بينها « بحث فى التحليل التجريبى لزمن الاستتار latence الحسى » (مجلة علم النفس ، سنة ١٩٢٠) ، « المشاكل النفسانية لادراك الزمان » (« حولية علم النفس » المجلد ٢٤) .

في مستشفى سالبتريير) . وتحت تأثير ت . فلورنوا اتجه إلى دراسة علم النفس في كلية العلوم بجامعة جنيف ابتداء من سنة ١٩١٥ . لكنه تأثر أيضا بريبو وفنت والذي يهمنا هو أن كلاباريد كافح بكل قوة من أجل تخليص علم النفس من كل ميتافيزيقا ومن كل فلسفة . أنه تجريبي بحت ، يرى أن علم النفس لا يمكن أن يتقدم إلا باطراح كل ميتافيزيقا ، لكي يصبح « علماً طبيعياً » يتدرج في علم الحياة بالمعنى الواسع . كلاباريد يتمسك أيضاً بمبـــدأ التوازن النفسي الفزيائي بوصفه مبدأ عملياً (معترفا في الوقت نفسه بأنه لا يرضى من الناحية الفلسفية) .

ويرى — كما يرى البرجماتيون — أن المعيار لقبول أو رفض فكرة أو مبدأ في العلم هو اليسر « commodité » أو بالأحرى الخصوبة العملية التي لهذه الفكرة أو لهذا المبدأ .

وكلاباريد من أشد المؤمنين بعلم النفس الوظيفي حماسة . والمبدأ الأساسي عنده في علم النفس هو المصلحة Intérêt ، حتى إننا نجده في كل أبحاثه ، وفي دراسته بعنوان « ترابط الأفكار » (١) ، يسعى لبيان أن الترابط لا يكفي أبداً لتفسير حركة الفكر والأفكار ، تلك الحركة ذات التكيف ، ومن أجل هذا ينبغي اللجوء إلى عامل أعمق من الترابط يكون على علاقة بالحاجات الحيوية للفرد . وهذا العامل سماه « المصلحة » . وفي البحث الذي ألقاه في مؤتمر علم النفس المنعقد بروما سنة ١٩٠٥ ، سعى لبيان أن المصلحة هي المبدأ الأساسي في النشاط العقلي » .

قال : « المصلحة هي الحد الأخير الذي نصل إليه حينما نصاعد في سلسلة

---

(١) باريس سنة ١٩٠٣

العلل فى جبرية أفعالنا أو حركة فكرنا . ومن الناحية التحليلية لا يمكن أن نتوغل أكثر من هذا . ومن الناحية التركيبية كذلك نجد أن المصلحة هى الحد الذى ينبغى أن نبدأ منه من أجل تفسير نشاط الحيوان » . والمصلحة ليست عاملا صوفياً . إنها المنشأ الديناميكى لرد الفعل المفيد . وينبغى أن ندرك دور المصلحة بيولوجيا . وفيما يتصل بالنوم وجد كلاباريد أيضاً المصلحة . ففى سنة ١٩٠٤ اقترح نظرية بيولوجية لتفسير النوم (١) ، وهى نظرية جديدة تقول إن النوم ليس ظاهرة تخديرية، بل وظيفة نشيطة، طبيعتها منعكسة، إنها نوع من غريزة الدفاع . إننا لا ننام لأننا نخدرنا، بل نحن ننام حتى لا نخدر . ومن الناحية النفسانية وصف كلاباريد النوم بأنه عدم إهتمام بالموقف الحاضر . وفى بحثه هذا صاغ قانون المصلحة الوقتية، الذى يقول إن الفرد، إنساناً كان أو حيواناً، يعمل حسب مصلحته الكبرى فى كل لحظة . وفكرة المصلحة مهمة جداً فى علم التربية أيضاً (تطور المصالح ، ضرورة جعل كل عمل مدرسى يقوم على المصلحة) .

وتصور كلاباريد للتوازى النفسى الفزيائى يرتبط إرتباطاً وثيقاً بصراعه ضد الترابطية . إن عقلنا حسبما هو لا يمكن أن يتصور علاقة السبب بالمسبب بين ظواهر مختلفة لا متجانسة أساساً مثل وقائع الشعور من ناحية ، وظواهر العالم المادى من ناحية أخرى . والعلاقة الوحيدة التى يمكن إدراجها فيما بينها هى المعية Simultanéité فظواهر الشعور توجد معاً فى مخى هى وعمليات فزيائية كيميائية مختلفة ، وهذه وتلك متساوقة ، متوازية . وينبغى على علم النفس أن يسجل هذا التوازى بوصفه واقعة ، دون أن يسعى لحل لغز هذه الثنائية النفسية الفزيائية . وهذا المبدأ الأساسى هو بمثابة بوصلة تمنع علم النفس من الضياع فى ضباب الميتافيزيقا .(٢) ، إننا لا نستطيع أن نرجع النفس

---

(١) المؤتمر الألمانى لعلم النفس فى جيسن . انظر « محفوظات علم النفس » سنة ١٩٠٢ ج ٤ .
(٢) « ترابط الأفكار » ص ٢ .

إلى الجسم ، وكذلك لا نستطيع أن نعد واقعة شعورية نتيجة لوقائع شعورية أخرى ، فهذه ليست فيما بينها ، مثل ظواهر العالم الفزيائى ، على علاقات مقدار ، بل هى تختلف فيما بينها من حيث الكيف ، ولا نستطيع أن نتصور أن ثمت عنصراً مشتركا فيما بينها (١) »

ولهذا فإن الترابطية لا يمكن قبولها . فالترابط ، وهو علة ربط وإنتساخ — reproduction — لا يمكن أن يكون مبدأ مزج وبناء .

ويستعمل نكتة استخدمها أرنست نافى ، بعد أن عدل فيها لاستعماله الخاص فقال : « لو وجد الترابط وحده لما وجدت الترابطية » (٢) .

وفيما يتصل بمشكلة الحرية أيضاً يتأثر كلاباريد بلفلورنوا . ذلك أنه ، بوصفه عالماً ، ينظر إلى كل العمليات الفعلية على أنها تخضع لجبرية مطلقة : وكل محاولة للتفسير العلمى تفترض مقدما وتتضمن الجبرية . لكن هذا لا يمنعه من الإيمان بالحرية والمسئولية ، من الناحية العملية . وسيكون من المفيد ، من وجهة النظر الإنسانية والمسيحية أن ننظر إلى الآخرين على أنهم مجبرون كالآلات وأن ننظر إلى أنفسنا على أننا أحرار ومسئولون (٣) .

وقد عرف كلاباريد بين علماء النفس الفرنسيين خصوصا بأعماله فى علم نفس الحيوان . ففى سنة ١٩٠١ كتب فى « المجلة الفلسفية » مقالا بعنوان : « هل للحيوان شعور ؟ » وفيه يدافع فيما يتعلق بالحيوان عن مبدأ التوازى النفسى الفزيائى ، لأنه بهذا يعتقد أنه يتجنب كل تفسير ميتافيزيقى لكيفية وعلية العلاقات بين النفس والجسم (٤) . ومبدأ التوازى يلزمنا بتصور الوقائع الفزيائية

---

(١) الكتاب نفسه ص ٥٠٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٩٩ — ٤٠٠ قارن نافى : « العلم والمادية » ، جنيف

(٣) « ترابط الأفكار » ص ٤٠٠ .

(٤) « هل للحيوان شعور ؟ » المجلة الفلسفية ، مايو سنة ١٩٠١ ص ١٥ .

العقلية على شكل خطين يتطوران متوازيين . والمشكلة هى فى تحديد قانون هذه التطورات . » ففيما يتصل خصوصا بعلم نفس الحيوان ، يعوزنا الخط النفسى تماما ولا نستطيع الوصول إلى قوانين علم نفس الحيوان إلا عن طريق واحد هو علم وظائف الأعضاء . ومهما يكن من شأن أفعال الحيوان ، المتواضع منها والذكى ، فإن تفسيرها ينبغى أن يكون مستقلا عن مسألة وجود الشعور أو عدم وجوده ، وينبغى أن يحترم التوازى » (١) وفكرة « الانتحاء » tropisme فكرة مفيدة ، لكن الفعل الانتحائى ينبغى أن يوضع فى مقابل الفعل المركب ، لا الفعل الشعورى . والسؤال : هل الحيوان ذات شعور ؟ ينبغى أن يجيب عنه علم وظائف الأعضاء وحتى علم النفس بوصف هذا الشعور مفسراً — ليس فقط : « لست أدرى » بل وأيضاً : « هذا لا يهمنى كثيراً » . لكن كلاباريد فى الفصل الذى كتبه عن « علم نفس الحيوان » يبحث بالتفصيل فى المشكلة الرئيسية فى علم نفس الحيوان(٢) وفيه ينظر إلى علم نفس الحيوان على أنه المكمل الطبيعى لعلم نفس الإنسان ، وهو مع علم نفس الطفل يؤلف منهجا خاصا ، أعنى المنهج النفسى التكوينى psychogénétique الذى يمكن من تحليل الوظائف بفحص الأدوار المتوالية لتطورها : ولا شك أن الاستبطان لا يمكن أن يطبق على الحيوان ، ولكن علم نفس الحيوان ليس برغم ذلك أقل نفعاً ، بوصفه يفيد فى تحقيق القوانين المشاهدة عند الإنسان (قوانين الذاكرة مثلا) . وفى هذا البحث أيضا يتحدث كلاباريد عن التوازى النفسى الفزيائى وخصوصا عن مذهبه فى المصلحة .

---

(١) المقال المذكور ، ص ٣٢ .

(٢) متن العلوم الطبيعية » Handwörterbuch der Naturwissenschaften

راجع أيضا مقاله » أفراس ايبرفلد مرة أخرى » (« محفوظات علم النفس » ، حـ ١٣) .

فكون كل حيوان يعمل فى كل لحظة فى اتجاه مصلحته أمر من الأهمية من الناحية البيولوجية حتى ليمكن أن يسمى قانون مصلحته الموقتة .

والداعى إلى الفعل فى كل لحظة هو الحاجة الملحة بشدة . فهذه الحاجة تسعى إلى الإشباع ، وهذا الميل يسمى الغريزة . والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس من حيث أنها أكثر شعوراً منه . وكلاپاريد ينسب إلى الحيوان ذكاء تجريبياً بحتا ، بينما يعد البحث المنهجى من مميزات الفكر الانسانى . وعلى خلاف برجسون الذى يرى فى غريزة البناء واستخدام الأدوات اللاعضوية علامة مميزة للذكاء ، يرى كلاپاريد أن القرد لديه فكرة الأداة(١) .

وفى مقال بعنوان «وجهة النظر الفزيائية الكيميائية ووجهة النظر النفسانية»(٢) يجادل كلاباريد مع جورج بون Bohn (٣) . فإن بون ـ مشايعا رأى لوب (الانتحائيات Tropismes) — يقر بأنه لدى الحيوانات الدنيا ليس النشاط الا نتيجة لأفعال فزيائية كيميائية يمارسها الوسط المحيط فى الحيوان . وكلاباريد يرى أن وجهة النظر الفزيائية الكيميائية مشروعة تماما . « لكنها وجهة نظر خارجة عن البيولوجيا . ذلك أن المسألة فى نظر علم الحياة ، توضع على النحو التالى : لماذا وكيف تجرى العمليات الفزيائية الكيميائية المختلفة ، التى هى الأساس فى النشاط الحيوانى ، بحيث تحافظ على توافق بين الكائن العضوى والوسط(٤)

---

(١) ولنذكر من جملة أبحاث كلاباريد فى علم نفس الحيوان : «الاتجاه البعيد عند الحيوان» « مخطوطات علم النفس » سنة ١٩٠٣، محاضرة عن منهج علم نفس الحيوان، فى مؤتمر فرنكفورت ١٩٠٨ ؛ « علم نفس الحيوان عند شارل بونيه » جنيف سنة ١٩٠٩ .

(٢) مجلة Scientia سنة ١٩١٢ ص 2—XXII

(٣) راجع أبحاث بون : مبلاد العقل؛ « علم نفس الحيوان الجديد » باريس سنة ١٩١١ .

(٤) « وجهة النظر الفزيائية الكيميائية ووجهة النظر النفسانية » (مجلة Scientia سنة ١٩١٢ ص ٢٥٢ .)

وطالما كانت حركات الحيوان ينظر إليها من وجهة نظر الكيميائية الفزيائية ، فإن كلاپاريد يزعم أن هذا ليس من علم النفس فى شىء . « إن علم النفس هو علم الظواهركما تبدو للذات. فما يريد عالم النفس أن يعرفه مثلا، ليس ماهو الفعل الفزيائى الكيميائى للضوء فى الحيوان ، لكن كيف يرد الحيوان فعل الضوء . والمشكلة النفسانية ، هى مشكلة السلوك : لماذا هذا الكائن يتصرف هكذا ؟ أما من وجهة النظر الفزيائية الكيميائية فإن كلمة السلوك لامعنى لها(١)

وفى مقال نشر سنة ١٩١٧ بعنوان « نفسانية الذكاء »(٢) وكذلك فى الفصل الذى كتبه بعنوان «علم نفس الحيوان» ،(فى «متن العلوم الطبيعية.) ينظر كلاپاريد إلى الذكاء على أنه تحسس Tatonnement، حتى إنه ليرى أن الذكاء لاينشأ عن الغرائز ، بل منذ البداية يفصل عن الغرائز المتحجرة ليصبح بحثا وسعيا. وهكذا نستطيع أن نطلع على ميلاد الذكاء فى « المحاولة والإخفاق » للكائنات العضوية الأبسط ، مثل النقعيات Infusoires الخ . والذكاء والإرادة لاتدخل الميدان إلاحينما تكون العادة أو الغريزة عاجزة عن تأمين الفعل .

هنالك يتوقف الفعل . والإرادة تتميز من الذكاء من حيث أنها تحل مشاكل الغاية ، والذكاء يحل مشاكل الوسيلة . وفعل الذكاء ضابطه الواقع ، بواسطة مبادئ أساسها يقوم على التجربة الموضوعية . والإرادة ضابطها العواطف الذاتية (المثل الأعلى) التى لا يمكن التدليل عليها موضوعياً .

وفى ميدان علم النفس المرضى ، استخرج كلاپاريد من نظريته فى النوم نظرية فى الهستيريا تقول إن الهستيريا رد فعل للدفاع مع التراجع . فردود الفعل

---

(١) المقال المشار إليه ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٢) فى مجلة Scientia بولونيا (ايطاليا) سنة ١٩١٧ .

الهستيرية تمثل صورا عتيقة منحدرة من الأجداد ataviques ، والنظرية النشوئية الحيوية للنوم توضح أيضا مسألة التنويم . ويرى أنه ينبغى أن ندخل فى علم الأمراض العقلية وجهة النظر البيولوجية والوظيفية . وذلك بالنظر إلى الانحرافات الباثولوجية من زاوية نشوئها ، ومن زاوية منفعتها بوصفها ردود فعل للدفاع ، أو على أنها ردود فعل للتعويض .

وفى المقال المذكور آنفا « نفسانية الذكاء »(١) يلح كلاباريد فى توكيد وظيفة « السؤال » والمعنى الحيوى « للمقولات » . إن المقولة ليست إلا الشعور بالمعنى الذى يكون الفرد به غير متكيف ، وفى دراسة بعنوان « الشعور بالتشابه والاختلاف عند الطفل(٢) » يصوغ قانون الشعور .

يبدأ كلاباريد من مسألة الوظيفة فيقترح تصوراً جديداً للارادة (٣) فيميز بين الإرادة وبين الفعل القصدى ، ويقول : فى الإرادة يوجد انقسام فى الشخصية ووظيفة الإرادة أن تقر الوحدة الضرورية للفعل ، أو على الأقل سيادة الميل الأسمى .

والنظرة الوظيفية إلى علم النفس قد قادت كلاباريد إلى تصور وظيفى للتربية . وهو يطلق هذا الاسم على نظرية تربوية تقيم كل ما تتطلبه من الطفل على أساس الحاجة . فما يفعله التلميذ ينبغى دائماً أن يكون الغرض منه حل مشكلة فعل ، وضعها لنفسه . « وكل درس ينبغى أن يكون إجابة » . وعلى وجه

---

(١) مجلة Scientia (بولونيا) سنة ١٩١٧ .

(٢) « محفوظات علم النفس » ج ١٧ (سنة ١٩١٨) ص ٧١ — ٧٢

(٣) راجع بحثه الذى ألقاه فى المؤتمر الدولى الخامس للفلسفة فى نابلى سنة ١٩٢٤ بعنوان « تعريف الارادة » (« اعمال المؤتمر الدولى الخامس للفلسفة » ص ٦٦١ — ٦٦٤)

العموم ، ينبغى أن يؤخذ الطفل على أنه مركز البرامج والمناهج المدرسية . ولولب التربية ينبغى أن يكون التشويق intérêt، لا العقاب أو الرغبة فى المكافأة . وينبغى أن تكون المدرسة فعالة أعنى أنه ينبغى أن تثير النشاط التلقائى فى الطفل ومن هذا ضرورة اللعب . والنظارة الوظيفية للتربية مفيدة أيضاً من وجهة النظر الاجتماعية ، لأنها تجعل من الطفل عضوا نافعاً فى الهيئة الاجتماعية . ولهذا ينبغى أن يختار التلاميذ الموهوبون مواهب خاصة وأن يربوا على حدة . وينبغى إلغاء الامتحانات أو إصلاحها .

والآراء التى عرضناها قد توسع فيها فى كتابه « علم نفس الطفل » . (١) وهو بهذا يتابع صنيع بينيه . ونقطة الإبتداء لديه هى أيضاً اعتقاد أن علم النفس التجريبى الخاص بالطفل هو الأساس العلمى الذى لا غنى عنه لعلم التربية . وكلاپاريد ، بمزجه بين مبادىء روسو ومبادىء بينيه ، يناضل فى سبيل نظرة « كوبرنيكية » (٢) فى التربية ، تقول إن التربية والتعليم ينبغى أن يتكيفا مع طبيعة الطفل الفردية . وعلى هذا ينبغى أن تكون معرفة الطبيعة الفردية للطفل هى الأساس فى التربية . (٣) ومن هنا ضرورة التجريب .

« لما كان الحس الجيد والموهبة والممارسة العملية غير قادرة على أن تحل بنفسها وحدها المشاكل التى يواجهها المربى فينبغى أن نجد شيئاً آخر ، وهذا

---

(١) نحيل هنا بحسب الطبعة الخامسة ، المنقحة المزيدة ، التى ظهرت سنة ١٩١٦ ، عند الناشر كوندج فى جنيف . أما الطبعة الأولى فقد ظهرت سنة ١٩٠٥ على شكل كتيب لا يتضمن غير بضع مقالات سبق نشرها فى جريدة تصدر فى جنيف .

(٢) (أى تحدث ثورة فى التربية شبيهة بالثورة التى أحدثها كوبرنيكوس فى علم الفلك لما أن جعل الأرض هى التى تدور حول الشمس لا العكس كما كان يعتقد من قبل — المترجم) .

(٣) الكتاب السابق ص ٣

الشيء الآخر لا يمكن - فهذا بين - إلا أن يكون التجربة ، وأقصد بذلك التجربة بالمعنى العلمي ، وسنطلق عليها اسم التجربة المنظمة أو التجريب ، تمييزا لها من مجرد التجربة الشخصية»(١). ويتحدث كلاباريد أيضاً عن « المدرسة التي على المقاس » . ويشارك بينيه الرأي في المطالبة بالتجريب في المدارس وتطبيق « الاختبارات العقلية » فيها ، بالمعنى الذي قصده كاتل Cattel العالم الأمريكي ، من أجل تقرير الفروق الفردية(٢). فهو يعتقد أننا بهذا ، وبهذا وحده ، نستطيع أن نتلافى التحسسات المؤسفة للممارسة العملية العمياء . ومن ناحية أخرى يرى أن المعرفة العميقة لعلم النفس ستوسع أفق المربي ، وتوضح أفكاره ، وتبث في نفسه ثقة بنفسه أكبر وسلطة واحتراماً لدى الآخرين أوفر ، وكذلك الشعور بالشك المنهجي ، مما يجعله أكثر رفقاً نحو التلاميذ(٣) .

ومن أجل الإسهام في تطبيق وتحقيق هذه المبادىء أسس كلاپاريد في سنة ١٩١٢ بمساعدة بيير بوفيه ، « معهد جان جاك روسو » في جنيف . والغاية من هذا المعهد هي تعليم الذين يتولون مهنا تربوية كل العلوم المتعلقة بالتربية . وهذا المعهد مدرسة ومركز أبحاث في آن واحد . والتعليم فيه ذو طابع عملي إلى أقصى درجة مستطاعة ، ويضاف إلى الدروس والمحاضرات أبحاث في المعامل . ويسعى ، قدر المستطاع ، أن يكون طلاب المعهد على اتصال بالأطفال التلاميذ لسؤالهم وملاحظتهم والتعرف إلى طباعهم وتنوع عقلياتهم(٤) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥١ ، ١٥٦ ، ٢٧٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٩٢ — وفيما يتعلق بمجموع أفكار كلاباريد في التربية راجع أقواله في مؤتمر الصحة العقلية المنعقد في باريس في يونيه سنة ١٩٢٢ ، وقد نشرت في مجلة « التربية » Education (فبراير ١٩٢٥) . وفيما يتصل بإنشاء معهد جان جاك روسو راجع مقالته بعنوان « معهد العلوم التربية والحاجة التي يلبيها » (« محفوظات علم النفس » حـ ١٢ ، ١٩١٢) . وقد اهتم كلاباريد أيضا بالتوجيه المهني . راجع كتابا له نشره مكتب العمل الدولي في سنة ١٩٢٢ .

بيير بوفيه

وينبغى أن نذكر فى المقام الأول من بين معاونى كلاپاريد فى « معهد جان جاك روسو » ـ بيير بوفيه ، وكان نشاطه فى جوهره يتعلق بعلم التربية وأبرز مؤلفاته كتاب « غريزة المقاتلة »(١) .

يحاول بوفيه أن يفسر الأشكال الأخلاقية والاجتماعية والدينية الأكبر أهمية فى الحياة الإنسانية على أنها تسام بغريزة المقاتلة والغريزة الجنسية . وتصور التجربة الدينية رئيسى مهم من هذه الناحية . إن غريزة المقاتلة فى نظر بوفيه ليست شيئاً آخر غير الشكل الذى عليه تتأكد أولياً إرادة الفرد أن يعيش ويتكاثر . وليس فى وسع أية أخلاق اجتماعية أن تتغاضى عن هذا الميل(٢) . « إذا كان للتجربة الدينية وجهان ، أحدهما استسلام ابتغاء الاتحاد بالألوهية ، والآخر كفاح ابتغاء الصراع ضد البشر ، فمن الممكن أن نرى فى التسامى بالغريزة المقاتلة ـ العنصر الأخلاقى للتجربة الدينية ، فى مقابل العنصر الطمأنينى الذى سيكون هو التسامى بالغريزة الجنسية ، كما بين ذلك . ونظراً إلى أن كثيراً من الوقائع يدلنا على العلاقة الوثيقة بين هاتين الغريزتين ، فيمكن تصورهما أيضاً على أنهما سورة حيوية واحدة ، تجربتها الدينية الكاملة تسام كامل . وما هو صادق عن الدين بعامة ، صادق أيضاً عن المسيحية »(٣) . ومن هنا فإن المشكلة ليست كيف نطهر الطفل من النزعات العدوانية ، فإن هذه ستكون محاولة وهمية . بل كل ما نستطيع أن نرجوه هو أن نتسامى بها . وبعبارة أخرى إن التربية ينبغى

---

(١) « غريزة المقاتلة : علم نفس وتربية » ـ عند الناشر دلشو ونيستله فى نيوشاتل وباريس سنة ١٩١٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٤ .

أن تسمو بالنضال بإعطائه هدفاً إيثارياً أو مثالياً . فنقول للأطفال: «تضاربوا، فإن الأمور الجميلة ألا تخافوا الضربات ، لكن لا تتضاربوا أيضاً إلا من أجل الغير . » فهذا المسلك ذو أثر معنوى بالغ(١) .

والروح التى تسود « معهد جان جاك روسو » تظهر فى الدراسة التى نشرها بوفيه بعنوان « العاطفة الدينية وعلم نفس الطفل »(٢) وفيها ينبه إلى أنه إنما يريد أن يدرس مشكلة العاطفة الدينية بوصفه عالم نفس يهتم بالإبقاء على عمله فى داخل الحدود التى لا تكون فيها المناهج قابلة للطعن(٣) . وعن قصد أو غير قصد يتابع بوفيه مبدأ الوضعية القائل بأنه ينبغى تفسير الأشكال العليا لحياة العقل بردها إلى الأشكال الدنيا . ويسعى جهده خصوصاً للبقاء مخلصا لأستاذه فلورنوا ، وذلك بدراسة علم النفس بمعزل عن كل علو ، أى عن كل ميتافيزيقا . وينبغى على العالم أن يتخلى عن بيان يد الله فى رؤيا صوفية أو فى تحول أخلاقى ، لكن عليه أن يحرم على المؤمن أن يفتقد الله فى رؤيا صوفية أو فى تحول أخلاقى(٤) .

وبهذه الروح يلاحظ بوفيه أن العاطفة الدينية تشكل « altération » للحب البنوى ، أى إسقاط الصفات التى يمنحها الطفل للكائنات التى يحبها ـ على موضوع بعيد ، هو الألوهية . وكما أن نقد كنت أدى إلى النظر إلى المكان والزمان على أنهما غير منفصلين عن أى عيان حسى بحيث لا يجدى أن نعلن أن تصوير الحواس الـكون هو تصوير وهمى ، كذلك نجد أن العاطفة الدينية فى نظر بوفيه ، وهى امتداد للحب البنوى ، مستقرة فى كل نفس إنسانية ولا يمكن اقتلاعها ، وبالجملة فهى « ضرورية » من حيث الواقع(٥) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٨٢.

(٢) عند الناشر دلشو ونيستله ، نيوشاتل وباريس ١٩٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١١٥ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١١٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٢٠ ولنذكر من أعمال بوفيه الأخرى : « آله أفلاطون ، وفقاً للترتيب التاريخى للمحاورات » جنيف ، عند الناشر كوندج ، باريس عند الناشر آلكان ١٩٠٨ (وكان رسالته للدكتوراه) .

جان بياجيه

لاشك فى أن جان بياجيه هو أخصب من تابعوا عمل كلاپاريد ، خصوصاً فيما يتصل بالأبحاث المتعلقة بالفكر واللغة عند الطفل . وبياجيه يعد نفسه أنه خصوصاً المتابع لعمل بينيه وجانيه وكلاپاريد وبوفيه .

ويتعلق على وجه أخص بالنظرة الوظيفية عند كلاپاريد ونظرية الغريزة عند بوفيه . كما تأثر أيضاً بعلماء نفس آخرين مثل فلورنوا وفرويد وشارل بلوندل وجيمس بولدون ، وبعلم الاجتماع عند ليفى بريل وبفلاسفة مثل أرنولد ريمون ومايرسون وبرنشفك ولالاند(١) يريد بياجيه أن يدرس علم النفس بمعزل عن كل فلسفة ، وذلك بمتابعة الوقائع خطوة فخطوة كما تقدمها التجربة ، وبأخذه « بعلم نفس السلوك » عند جانيه الذى يجمع بين المنهج التكوينى والتحليل الاكلينيكى . وهو يطبق « المنهج الاكلينيكى ، أعنى منهج المشاهدة وذلك بجعل الطفل يتكلم وتسجل كيفية تطور فكره . « فبمتابعة الطفل فى كل جواب من أجوبته ، ثم بجعله يتكلم بحرية مسترشدين بالطفل نفسه ، دائماً ، ننتهى إلى الحصول فى كل ميدان من ميادين العقل ، على طريقة اكلينيكية للفحص شبيهة بتلك التى يستخدمها علماء الأمراض النفسية وسيلة للتشخيص »(٢) ويقتصر بياجيه على مناقشة الوقائع وحدها ، مستقلة عن كل فرض(٣) . وبتطبيقه لهذا المنهج يجد أنه حتى عمر معين يفكر الأطفال ويعقلون بطريقة أشد تركيزا على الذات من البالغين ، ويتناقلون أبحاثهم العقلية على نحو أقل منا فيما بين بعضنا

---

(١) راجع كتابه « اللغة والفكر عند الطفل » بالتعاون مع الآنسات ديلكس ، وجيه ، ومايتبورج والسيدة . ف. جان ياجية والآنسة .ل. فل. مع مقدمة لادوار كلاپاريد — جنيف وباريس عند الناشر دلشو ونيستله سنة ١٩٢٣ ص ٤ — ص ٥ .

(٢) محفوظات علم النفس حـ ١٨ ص ٧٦ ، نقلا عن كلاپاريد ، مقدمة ص X .

(٣) « اللغة ... » ص ٢ — ٣

وبعض . صحيح أنهم يبدون يتحدثون كثيرا مع بعضهم بعضا حينما يجتمعون ، لكنهم فى الغالب لا يتحدثون إلا لأنفسهم عن أنفسهم . أما نحن فعلى العكس من ذلك ، نصمت عن أفعالنا وقتاً أطول ، لكن لغتنا تكاد أن تكون دائما اجتماعية الطابع(١) ، وينسب بياجيه أكبر أهمية إلى هذا الطابع المتركز على الذات égocentrique لفكر الطفل ، وهذا التمركز على الذات يكيف ، بدوره العقلية ، السابقة على العلية ، عند الطفل . ذلك ، أن فى كل تفسير علمى دقيق مجهودا للتكيف مع العالم الخارجى ، ومجهودا للموضعة objectivation ، ولتصفية الفكر من الشخصية الفردية . وبدون هذا المجهود يحمل الفكر على إسقاط مقاصد ونوايا فى كل شىء ، أو ربط كل الأشياء بروابط ذاتية ، ليست مؤسسة فى المشاهدة ، كما يشهد بذلك الميل الصبيانى إلى تبرير كل شىء وعدم تصور أى شىء على أنه عرضى وبالصدفة . وهذا التمركز الذاتى للفكر يعوق قطعاً ذلك المجهود للتكيف والتطهر من الشخصية الفردية للفكر(٢) » .

وفى كتاب « الحكم والبرهنة عند الطفل » (٣) يتابع بياجيه حجاجه الذى عرضه فى الكتاب السابق، ويسعى خصوصاً لوضع فكر الطفل فى نفس مستوى « العقلية البدائية » كما حددها ليفى بريل ، وذلك فى مقابلة الفكر البالغ السوى المتمدين . فنراه يتحدث عن ميل سابق على المنطق وسابق على العلية عند الطفل ويجد أن أسلوب الطفل يقدم طابعاً منفصلاً مختلطاً فى مقابل الأسلوب الاستدلالى عند البالغ : فالروابط المنطقية تلغى أو تكون ضمنية ، وبالجملة فعند الطفل قضايا مرصوصة بعضها إلى جوار بعض لا قضايا مترابطة بروابط منطقية(٤) . والرص

---

(١) الكتاب السابق ص ٥٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٠٨ .

(٣) بمعاونة الآنسات كرتاليس ، وأيشر ، وهنهارت ، وهانلوزر ، وماتس ، وبيريه ، وروند — عند الناشر دلشو ونيستله ، باريس ١٩٢٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٧ ومايتلوها .

عكس التلفيق أعنى الميل التلقائى للأطفال إلى الإدراك فى رؤى إجمالية بدلا من تمييز التفصيلات ، وإدراك تماثلات ونظائر ، بغير تحليل ومباشرة ، بين موضوعات أو كلمات غريبة بعضها عن بعض ، وبالجملة الميل إلى ربط كل شيء بكل شيء . فالتلفيق إذن إفراط فى الربط ، والرص نقص فيه(١) . بيد ان هاتين الصفتين هما فى الواقع متكاملتان . « فسيادة الكل على الأجزاء ، أو سيادة الأجزاء على الكل ينشأ كلاهما إذن من نفس الافتقار إلى التركيب(٢)» . إن الطفل لا يعرف الضرورة الطبيعية (أى أن الطبيعة تخضع لقوانين) ولا الضرورة المنطقية (أى أن قضية ما تستلزم بالضرورة قضية أخرى معينة) فعنده أن كل شيء يرتبط بكل شيء ، ومؤدى هذا أنه لا شيء يرتبط بأى شيء (٣) . كذلك لايفهم الطفل أن بعض المعانى تؤلف علاقات بين حدين على الأقل . فلا يفهم مثلا أن الأخ لا بد أن يكون أخاً لشخص ما ، أو أن سويسره فى شمال إيطاليا وجنوب ألمانيا فى وقت واحد . فالجهات الأصلية عنده مطلقات . ومثل هذا الميل ، الواقعى لأنه مركزى على الذات ، يؤدى إلى قصر برهنة الطفل على الأحوال الجزئية وحدها . فالطفل عاجز عن التعميم (٤) . ولما كان فكر الطفل يجهل فى وقت واحد الضرورة المنطقية وتبادل العلاقات ، فإن بياجيه يحاول أن يبين أن المظهر الأعم لبرهنة الطفل هو عدم قابلية الإعادة « irréversibilité »(٥)

وفى كتاب « تصور العالم عند الطفل»(٦) يحاول بياجيه خصوصاً أن يطبق

---

(١) الكتاب نفسه ص ٩ .
(٢) الكتاب نفسه ص٧٩ .
(٣) الكتاب نفسه ص٨١ .
(٤) الكتاب نفسه ص ١٧١، وماتلوها .
(٥) الكتاب نفسه ص١٧٦ .
(٦) عند الناشر ألكان ، باريس ١٩٢٦ .

على عقلية الطفل فكرة « العقلية البدائية » عند ليفى بريل . وهو فى محاولته هذه يستخدم منهج « الفحص الاكلينيكى » ، الذى يستخدمه علماء الأمراض النفسية وسيلة للتشخيص . ويبحث بوجه خاص فى تصور الطفل للواقع والعلية . ويتحدث عن « واقعية صبيانية » مردها إلى « خلط مستمر بين الذات والموضوع ، بين الباطن والخارج » (١) . وهذه الواقعية إسمية بمعنى ان « الإسم يبدو أنه يؤلف جزءاً من ماهية الأشياء إلى حد أنه يكيف صنعها نفسه » (٢) . ومن وجهة نظر العلية الكون كله يشارك الأنا ويخضع للأنا . إن هاهنا مشاركة وسحراً . ورغبات الأنا وأوامره تدرك على أنها مطلقة ، لأن وجهة النظر الخاصة ينظر إليها على أنها وحدها الممكنة . فهاهنا تركز على الذات كامل بسبب نقص فى شعور الأنا . حتى إن التمركز الذاتى الوجودى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتمركز الذاتى المنطقى . « وكما أن الطفل يصنع حقيقته ، كذلك يصنع واقعه : فليس لديه شعور بمقاومة الأشياء كما أنه ليس لديه شعور بصعوبة البراهين . إنه يؤكد من دون برهان ، ويأمر من دون حدود » .

والأسبقية على العلية précausalité ، والغائية ينشآن مباشرة عن هذا التمركز على الذات ، لأنهما عبارة عن خلط بين الروابط العلية والطبيعية وبين روابط التبرير النفسانى ، كما لو كان الإنسان مركز الكون .

والقول بأن كل شىء حى ذو نفس والاصطناعية artifcialisme هما تبريران لهذه الروابط البدائية (٣) . ويفهم بياجيه من قول الطفل بأن كل شىء حى ، الميل عند الطفل إلى النظر إلى الأجسام التى هى فى نظرنا جمادات على أنها « كائنات

---

(١) الكتاب السابق ص ٣٥ .
(٢) الكتاب « « ص ٣٨ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١٥٤ — ١٥٦ .

حية ذوات مقاصد »(١) . ومن ناحية أخرى يعتقد بقدرة الإنسان المطلقة على الأشياء ، والقول بأن كل شيء حي يفيد الطفل فى تفسير طاعة الأشياء (٢) . والاصطناعية ، مثل القول بأن كل شيء حي ، توجد فى الفكر التلقائى عند الطفل على هيئة توجيه أصيل للعقل ، لا على شكل تنظيمى صريح . أى أن الأشياء حية من جهة ، صناعية من جهة أخرى (٣) . ولا نستطيع التحدث عن تقدم عقلى عند الطفل إلا بالقدر الذى به يتخلص من القول بأن كل شيء حي ، ومن الاصطناعية ، ويحاول أن يفسر الأشياء بالأشياء نفسها (٤) .

مذهب كوئيه ، شارل بودوان

مذهب كوئيه أو الكوئية أصله فرنسى فى جوهره . فالكوئية ومدرسة نانسى لفظان مترادفان تقريباً (وأنشأهما برنهيم وكوئيه) لكن الكتاب المميز لهذه الحركة هو رسالة الدكتوراة التى كتبها شارلى بودان تحت عنوان « الإيحاء والإيحاء الذاتى » (٥) ، وقد نشأت فى معظمها تحت تأثير مدرسة جنيف فى علم النفس (فلورنوا ، كلاپاريد ، بوفيه ، الخ) وتأثير الاتصال بالتحليل النفسى .

ونجد عند بودوان أيضاً اهتماماً خاصاً بعلم نفس الإنسان السوى . غير أنه يحاول أيضاً النفوذ فى ميدان اللاشعور الذى لم يكتشف إلا قليلا ، أو بالأحرى ميدان ما تحت الشعور ، وبهذا يسهم فى تجديد الطب وعلم النفس والتربية .

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٦٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٨٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٦ ، بياجيه يستعير كلمة « اصطناعية » من برنشفك (« التجربة الانسانية والعلية الطبيعية » الفصول ٧ — ٥)

(٤) الكتاب نفسه ص ٤١

(٥) دراسة نفسانيه وتربوية ، تبعا لنتائج التى وصلت اليها لمدرسة الجديدة فى نانسى ، رسالة دكتوراه من جنيف . عند الناشر دلشو ونيستله فى نيوشاتل ١٩١٩ .

والمقصود هو الاستعانة بالإيحاء من أجل جعل القوة المستترة قوة فعالة (١) ، ويمكن تعريف الإيحاء بأوجز تعريف هكذا : « الإيحاء هو التحقيق تحت الشعورى لفكرة ما » . وعلى هذا فإن تحقيق الفكرة يتم إذن بعمل تحت شعورى أعنى على غير علم من الذات(٢) . وبعبارة أخرى الإيحاء هو تحريك قوة التفكير التى فينا ، إما بأنفسنا أو بالغير(٣) . ويتحدث بودوان عن قانون للغائية تحت الشعورية فى الإيحاء : حين يقترح الهدف ، فإن ما تحت الشعور يجد الوسائل لتحقيقه(٤) . وعلى كل حال فان الإيحاء هو فى أساسه إيحاء ذاتى : فنحن هنا بإزاء عمليه فعالة تجرى فى داخل الفرد على نحو تحت شعورى ، أعنى دون تدخل الارادة ، ونقطة ابتدائها هى الفكرة (٥) . ونسبة الايحاء إلى الارادة كنسبة الوجدان إلى العقل عند برجسون (٦) .

ويحاول بودوان فى دراساته فى التحليل النفسى ماحاوله فى كتابه « الايحاء والايحاء الذاتى » فيبحث عن نقط الاتصال بين التحليل النفسى وبين علم النفس البسيط (٧) ومنهجه يقوم على التعاون المستمر بين الايحاء الذاتى وبين التحليل النفسى (٨) . ويؤكد بودوان الواقعة السوية أكثر من الواقعة المرضية ، والتحليل فى نظره تربية أو إعادة تربية أكثر منه علاجا ، ويطالب مع بفيستر بأن يصبح فى عون التربية السوية (٩) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٦ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٩٧ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٣٧ ، ١٣ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٢٣٩ وما يتلوها .

(٧) دراسات فى التحليل النفسى . عرض ٢٧ حالة عينية مع عرض نظرى — عند الناشر دلشو ونستلة ، نيوشاتل وباريس ١٩٣٢ ص / ١ .

(٨) الكتاب السابق ص / ١٨ .

(٩) الكتاب السابق ص / ١٩ .

فاتخاذ السوى أساسا ، معناه اتخاذ وجهة النظار النفسانية بدلا من وجهة النظار الطبية ، ومعناه أيضا ، تبعا لهذا ، وضع جسر جديد بين التحليل النفسى وعلم النفس الكلاسيكى (١) .

وفى دراسته بعنوان : « الرمز عند فرهيرن . بحث فى تحليل نفسانية الفن (٢) » يسعى بودوان لايضاح نظرية فرويد بأمثلة مستمدة من الإبداع الفنى .

---

(١) الكتاب السابق ص ٢١ .

(٢) عند الناشر مونجبلبه فى جنيف سنة ١٩٢٤ .

« الفريق الثانى »

علم النفس المرضى

بيير جانيه (١٨٥٩ - ١٩٤٧)

لا شك أن بيير جانيه أبرز ذلك الفريق من علماء النفس وأطباء الأمراض النفسية الفرنسيين الذين اهتموا خصوصا بدراسة الإنسان المريض نفسيا . وقد خضع لتأثير عميق جاءه من ريبو وشاركو على نحو أبعد : من مين دى بيران . ولهذا نراه يتحدث عن ثلاثتهم بإعجاب وعرفان بالجميل . لكنه يعد أصلا المتابع لأفكار ريبو الأساسية من وجهة النظر المرضية . وقد أهدى إلى ريبو واحدا من أهم كتبه وهو « الوساوس والانهماك النفسى » (باريس ١٩٠٣) .

يقول جانيه — مؤتسياً بريبو — إنه يضع نفسه خارج التقابل بين المادية والروحية . والواقع أننا لانستطيع أن نتحدث عند جانيه عن إنكار لأصالة الوقائع النفسية . بل هو بالأحرى يحاول أن يصل إلى تصور وتفسير ، نفسانى فى جوهره ، للوقائع النفسية وأن يبرز تفوق الوجود الواعى الحر على الآلية الخالصة . ويرفض تصور الوعى على أنه مجرد ظاهرة عرضية (أو فضولية) بل هو يعرف الوعى بأنه « نشاط للتركيب يضم ظواهر معطاة ، متفاوتة المقدار ، فى ظاهرة واحدة جديدة مختلفة عن عناصرها » . ولا يتردد فى التحدث عن خلق حقيقى ، لأنه أيا كانت وجهة النظر التى ننظر منها فان « الكثرة لا تتضمن سبب الوحدة » ، مرددا هذا القول الذى قاله أميل بوترو (١) . والفعل الذى به تتجمع عناصر لامتجانسة فى شكل جديد ليس موجودا فى العناصر . وعلى هذا فإن

---

(١) راجع اميل بوترو : « لا حتمية قوانين الطبيعة » ص ٩ .

الوعى ، منذ ابتدائه ، هو بذاته نشاط يقوم بالتركيب (١) . ويرى جانيه ـ ولعل ذلك بتأثير مين دى بيران أن العقل ديناميكى ، ولا يرى فى الآلية غير نتيجة لنشاط آخر مختلف تماما ، كان يفعل سابقا وأصبح قادرا الآن على جعل هذا النشاط ممكنا ، وهو يصاحبه دائما تقريبا » (٢) . كذلك يعرف الهستيريا بأنها مرض نفسى فى جوهره . كذلك تأثر مين دى بيران حين قال جانيه إن عظمة الإنسان الحقيقية هى فى الفعل الارادى ، أعنى الفعل الحر ، فهو شىء أصيل ، جديد ، لم يوجد من قبل : إنه خلق من العدم حقا . وهذا هو ما يميز العبقرى فى مقابل الجنون . أليس فعل العبقرى أكثر الأمور حرية فى الدنيا ؟ وفى مقابل ذلك نجد أن تاريخ الجنون كله ليس الا وصف الآلية النفسانية وقد أسلمت إلى ذاتها (٣) .

لكن على الرغم من هذه الاعتقادات ذات المنشأ الميتافيزيقى والروحى ، فإننا نستطيع أن نعد جانيه ممثلا للتيار الوضعى ذى الأصل الكونتى . فان جانيه يصرح « بوضوح أنه يسعى لاستخدام منهج العلوم الطبيعية ، مستقلا عن كل فرض فلسفى وميتافيزيقى (٤) ويريد الاقتصار على جمع الوقائع عن طريق المشاهدة وينعت عمله هذا بأنه « بحث فى علم النفس التجريبى الموضوعى » ، ولا يستطيع الاقتصار على المشاهدة والتحقق من المعطيات المباشرة للوعى . « وللحصول على ظواهر بسيطة دقيقة كاملة ينبغى ملاحظتها عند الغير والإهابة بعلم النفس الموضوعى » . ولا تكون التجارب النفسانية حقة إلا إذا غيرنا صناعيا حالة الوعى فى الشخص على نحو محدد ومقدر مقدما . « ولهذا فإن علم النفس التجريبى

---

(١) « الآلية النفسانية » باريس ، ألكان سنة ١٨٨٩ ص ٤٨٣، ٤٨٤ .

(٢) الكتاب المذكور ، ص ٤٨٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٧٧ — ٤٧٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤ — ٥ .

سيكون من عدة نواح علم نفس مرضياً » (١) . ويصرح جانيه بأن كتابه « الآلية النفسانية » ثمرة أبحاث أجراها على أربع عشرة سيدة مصابات بالهستريا وقابلات للتنويم المغناطيسي ، وعلى خمس رجال مصابين بنفس الداء ، وعلى ثمانية أشخاص آخرين مصابين بالاستلاب aliénation العقلي أو بالصرع (٢). والتجربة التي حلم بها كوندياك ولم يستطع إجراءها يعتقد جانيه أنه حققها تحقيقا شبه كامل. فبينما كوندياك يرى أن التمثال هو مجرد خيال ، يرى جانيه أن العلم يمكننا اليوم « من الحصول على تماثيل حقيقية حية أمام أعيننا عقولها خالية من الفكر ، وفي هـــذا الوعي يمكن أن ندخل على حدة الظاهر التي نريد دراسة تطورها النفساني » (٣) .

أما فيما يتعلق بالصلة بين النفس والجسم ، فمن الممكن أن نتحدث عن توازٍ نفس جسمي عند جانيه ، فحواه أن ثمت «عدم انفصال مطلقا بين ظواهر العاطفة والفكر وبين ظواهر الحركة الفزيائية عند الكائنات العضوية » ، حتى أنه « لا توجد ملكتان إحداهما للفكر والأخرى للنشاط ، بل لا يوجد في كل لحظة غير ظاهرة واحدة تظهر دائما على نحوين مختلفين .. بل هاهنا شيء واحد يعرف ويدرس على نحوين مختلفين» (٤). ومعرفة الإنسان لا تكون كاملة ، في علم مثالي ، الا إذا وجد كل قانون نفساني قرينا له في قانون فسيولوجي .

وفي كتاب « الوساوس والانهماك النفسي » (٥) يصف جانيه تحت اسم «الانهماك النفسي » مرضا عقليا علاقته البارزة المميزة هي وضوح ذهن المريض

---

(١) الكتاب نفسه ص ٦ .
(٢) » » » ٨ .
(٣) » » » ١٢ .
(٤) » » » ٤٨٢ .
(٥) باريس ، عند الناشر ألكان ، ١٩٠٣ ، في مجلدين .

فيما يتعلق بعوارضه ، ويشمل الأنماط التالية : الوساوس ، الدوافع المتسلطة ، الهوس العقلى ، جنون الشك ، اللوازم tics ، التهيجات ، المخاوف ، هذيان الاتصال ، الجزع ، العواطف الشاذة : الغرابة ، والنقص وفقدان الشخصية . صحيح أن هذه الأمراض قد وصفت وشخصت قبل جانيه ، لكنها لم تبحث بحثا تركيبيا منظما على نحو واف من قبل . وفى وسعنا أن نذكر من أسلاف جانيه فى هذا المجال : اسكيرول ، موريل ، مانيان ، سجلا ، بيتر Pitres ، رجى ، ج . باليه و أرنو . لكن فضل جانيه هو فى أنه ضم هذه الأمراض فى تركيب أصيل واعطى لها تفسيرا نفسانيا . وفى القسم الأول التحليلى ، يدرس جانيه أنماط الظواهر الثلاثة التى تبدو له بمثابة ترجمة وتعبير نفسى عن الانهماك النفسى paychasthénie : وهى الوساوس أو الأفكار المتسلطة ، التهيجات العقلية أو الحركية أوالانفعالية ، والمناقص insuffisances النفسانية . والوسواس يتعلق دائما بالأفعال ، ويتناول خصوصا الارادة ، ويشعر المريض بأنها فاسدة ، وهو من داخل المريض ، ومنبثق من أعماقة العقلية ، ولهذا فإنه عرض لاضطراب عميق فى الوظيفة المخية . ويبدو المريض أنه ينفعل بالوسواس سلبيا . إنه يشكو ، لكنه يحكم عليه ، وينقده ولكنه يسخر منه . وفى المجال العقلى يكون الانتباه أليا والفهم بطيئا والانباه شاقا . وفى مجال النشاط الارادى يحدث فقدان الارادة والتراخى وخور العزيمة والتردد ، وفى مجال العاطفة يكون ثم عدم اكتراث انفعالى بالنسبة إلى كل ماهو خارج المشاغل المرضية عند المريض . وفى مجال هذه المشاغل يكون ثم قلق ، وحاجة إلى الارشاد ، والاستناد والاطمئنان .

وفى القسم الثانى التركيبى ، يجمل جانيه جماع الأعراض التى أتينا على ذكرها . ومن أجل أن يبرهن على أن العلامات الانهماكية النفسيه تفسر كل ظواهر الوسواس والتهييج المغتصب ، نراه يضع ترتيبا طبقيا بين الوظائف العقلية وينبه إلى أن أعلى وظيفة عقلية فى هذا الترتيب هى وظيفة الواقع . فهذه الوظيفة التى يسميها برجسون بـ « الانتباه إلى الحياة الحاضرة » تتبدى على ثلاثة أشكال تدل

عن هذا القدر من الدرجات فى الترتيب الطبقى : الفعل الإرادى ، القادر على تغيير العالم المعطى ، ثم الانتباه الذى يمكن من ادراك الأمور الواقعية ، وأخيرا تكون فكرة الحاضر فى الذهن . وتحت هذه الوظائف تأتى الوظائف النزيهة ، وفى مجموعة ثالثة تأتى عمليات الامتثال (الذاكرة ، الخيال ، الأحلام) ، ثم تأتى الانفعالات ، حينما تكون هذه الانفعالات على نحو ارتباط بموقف حاضر ، وأخيرا تأتى الحركات العضلية غير المفيدة . ولكن وظيفة الواقع ، وهى أعلى الوظائف ، تعوز المصابين بالانهماك النفسى : فلا يكون ثم فى فكر المريض الكفاية من الغنى والتركيب من أجل التكيف مع الحاضر ، ولا يكون لديه « توتر نفسانى » . وجانيه يفسر بهذه الواقعة الأساسية كل أعراض الانهماك النفسى . فالمصابون بالانهماك النفسى مرضى فعل ، يرمزون إلى ضعفهم بوساوس واندفاعات ومخاوف يستغربونها لأنهم يجدون فيها تفسيرا لضعفهم وتبريرا .

وما يميز علم الأمراض النفسية عند جانيه هو الفارق الذى يضعه بين المصابين بالانهماك النفسى والمصابين بالهستيريا . ذلك أن المصابين بالانهماك النفسى يبقون دائما فى حالة تعلق ، لا ينهون شيئا ، ويضلون فى اجترارات لا فائدة منها ، ولا يحسون إلا بانفعالات أو عواطف ناقصة مرسومة بمعامل من اللاواقع ، ولا يستطيعون الوصول إلى اعتقاد ويقين . « والمصاب بالهستيريا يبدى فى كل هذه الأمور فروقا مهمة : فمن ناحية نجد أن الظواهر التى احتفظ بها المصاب بالهستيريا كاملة تماما تمضى إلى وظيفة الواقع : والمريض لا يشك لا فى شخصه ولا فى الأمور الخارجية . وأكثر من ذلك نجد أن هذه الظواهر المحتفظ بها مفرطة فى النمو ، والشخص المصاب ينفذ تماما أفكاره المندفعة ، بتمام وسهولة بحيث يكفى أن تلهمه فكرة من أجل أن يحولها إلى فعل ، وينمى هذه الصورة إلى حد الهلوسة الكاملة ، ويكفى إيحاء واحد لكى تنبثق هذه الهلوسة ، فيصل بسهولة جداً إلى الاعتقاد المفرط . ومن ناحية أخرى يدفع المصاب بالهستيريا الظواهر

إلى أقصاها ، ويكشف عقله عن مناقص حقيقية : فلديه فقدان للحساسية اللمسية وفقدان للذاكرة وأنواع الشلل ، وضروب فعلية من تحت الشعور (١) . ومرد هذا إلى تقلص مجال الشعور عند المصاب بالهستيريا ، وهو أمر يعوز تماما عند المصاب بالانهماك النفسى . والضعف العقلى يتبدى فى الهستيريا على شكل ضعف فى التركيب ، بينما فى الانهماك النفسى يتبدى على هيئة انحطاط عام فى التوتر وانخفاض فى الوظائف العليا ، ووظائف الوقائع فى كل النقط تقريبا (٢) . ويستخدم جانيه الإصلاح « الانهماك النفسى » psychasthénique لأنه يعتقد أن هذا اللفظ يعبر عن هبوط الوظائف النفسانية عند المريض خيراً من الإصطلاحات الأخرى الشائعة وهى نورستانيا أو فريناستانيا (٣) phrénasthénique .

وعلى كل حال فإن جانيه يحاول فى هذه الدراسة أن يطبق بطريقة منظمة منهج ريبو الخاص بالجمع بين الطب العقلى وعلم النفس . ويود أن يستخلص من علم النفس كل الإيضاحات التى يمكن أن يقدمها لتصنيف الوقائع التى يقدمها علم الأمراض العقلية وتفسيرها وكذلك « أن يبحث فى التغييرات المرضية للعقل عن ملاحظات وتجارب طبيعية تمكن من تحليل الفكر الانسانى » (٤) .

وفى كتاب « العصابات » (٥) يعطى جانيه خلاصة لآرائه فى الأمراض العصبية مستنداً إلى خمسمائة ملاحظة مفصلة على مرضى من مختلف الأنواع وعلى تحليلات

---

(١) الكتاب نفسه ، حـ ١ ص ٧٣٤ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه حـ ١ ص ٧٣٥ .

(٣) « « « « « « ١ المقدمه ص VIII

(٤) الموضع نفسه .

(٥) Les Névroses عند الناشر فلا ماريون ، باريس ١٩٠٩ .

عديدة نفسانية وفسيولوجية لاضطراباتهم المتعددة (١) . ويعرف العصاب بأنه « داء يصيب تطور الوظائف » (٢) ذلك أننا لوشئنا أن نفهم من هذه الكلمة : « تطور » هذه الواقعة وهى أن الكائن الحى يتحول باستمرار ليتكيف مع الظروف الجديدة وأنه دائما فى طريق النمو والكمال، فإن العصابات هى اضطرابات أو توقفات فى تطور الوظائف (٣) . وبعبارة أخرى أن العصابات اضطرابات فى مختلف وظائف الجهاز العضوى ، تتميز بتوقف النمو دون فساد فى الوظيفة نفسها (٤) . ولا يدرس جانيه ، فى هذا الكتاب ، غير مثالين على الأشكال التى يمكن أن تتخذها العصابات المختلفة : أحدهما الانهماك الذاتى ، حينما يتناول الهبوط ، المصحوب بالاهتياج ، الإرادة ، والانتباه ووظيفة الواقع ؛ والثانى هو الهستيريا حينما يتناول النقص ، المصحوب بالمشتقات ، الادراك الشخصى وبناء الشخصية (٥) .

ز الدراسة التى كتبها جانيه فى «مبحث علم النفس» (٦) Traité de psychologie الذى نشر باشراف ديما، وعنوانها « التوتر النفسانى والذبذبات » ـ هذه الدراسة تكشف لنا أن جانيه قد ظل ـ خلال المراحل المختلفة لتطوره ـ مخلصا للنظرة الوضعية ولعلم النفس كما يفهمه ريبو . وهو يأمل أن تقوم فكرة « التوتر النفسانى » بسماحها لنا بالنظر إلى الفكر الباطن على أنه درجة من درجات الفعل وإلى الشعور على أنه رد فعل خاص ، ـ نقول أن تقوم هذه الفكرة برد كل الوقائع النفسانية

١ — الكتاب المذكور ص ١ ـ ٢ .
٢ ـــ « نفسه ص ٣٨٣ .
٣ ـــ « « « «
٤ ـــ « « « ٣٩٢ .
٥ ـــ « « « ٣٩٤ .
٦ ـــ عند الناشر ألكان باريس ١٩٢٣ ج ١ ص ٩١٩ ـــ ٩٥٢ .

إلى أفعال يمكن ملاحظتها من خارج ويمكن وصفها بعبارات مستعارة من الملاحظة الخارجية ويمكن بذلك أن تؤدى إلى « إدخال علم النفس فى إطارات علوم الطبيعة الأخرى » (١) . هنالك نفهم الوعى على أنه « شبيه برد فعل من مجموع الكائن العضوى ضد متلقياته المحددة بأفعاله الخاصة » (٢) . وكثير من الظواهر النفسانية التى تبدو اليوم خفية جدا ستصبح سهلة التفسير ، فى نظر جانيه ، لو عرفنا بالدقة الميول إلى فعل محدد التى تتدخل فى هذه الظواهر على درجات متفاوتة فى التطور (٣) . وأخيرا نجد جانيه يتابع النزعة المضادة للنزعة الفعلية عند ريبو بأن يطالب علم النفس بأن يبدأ « بدراسة الميول إلى الفعل المتضمنة فى كل الأفكار ، بأن ينظر إليها لا على أنها نتيجة بل نقطة ابتداء جميع الأفكار وجميع المعانى » . فمثل هذه الدراسات تسمح فى نظر جانيه بتفسير سلوك الناس فى كثير من الأحوال (٤) . وبهذا تقترب فكرة جانيه عن علم النفس من فكرة السلوكية behaviorism الأمريكية . وجانيه ، خصوصا بدراسته الذكريات غير الواقعية ، استطاع أن يعتقد أن « الظواهر النفسانية ليست شيئا آخر غير مجموع مسالك الفرد ؛ وأن هذه المسالك تعبير عن الجهاز العضوى كله . ولقد أسىء استخدام المخ لتفسير الفكر ، والواقع أننا نفكر بكل جسمنا ، والفكر يتناقص بسبب اضطرابات الكبد بمقدار ما يتناقص بسبب اضطرابات المخ » (٥) .

---

(١) الكتاب المذكور ص / ٩٥١ .
(٢) « « « ٩٢١ .
(٣) « « « ٩٢٠ .
(٤) « « « ٩٢٢ .
(٥) « الذكريات غير الواقعية » مقال فى « محفوظات علم النفس » حـ ١٩ العدد رقم ٧٣ ص ٣٧ .

وفى المحاضرة التى ألقاها فى الكوليج دى فرانس فى ١١ ديسمبر سنة ١٩١٦ بمناسبة الاحتفال بدفن ريبو ، وعنوانها : « أعمال ريبو فى علم النفس » يعزو جانيه إلى أستاذه الفضل فى أنه هو الذى أسس فى فرنسا علم النفس العلمى بمعنى أن علم النفس قد أصبح ، على يد ريبو ، موضوعيا ، مقارناً ، باثولوجيا ، تكوينيا (١) . وجانيه بهذا يبين إلى أى مدى يعد نفسه متابعا لريبو .

وليس أقل تمييزاً الاتجاهات جانيه فى علم النفس كتابه « المداويات النفسانية »(٢) وفيه يقدم خلاصة لـ ٣٠٠ مشاهدة أجراها على مرضى وجمعها خلال ثلاثين سنة . والمجلد الأول من هذا الكتاب يؤلف دراستين فى الفعل الأخلاقى واستخدام الآلية العضوية automatisme — . والمجلد الثانى يتناول العلاج عن طريق الاقتصاد النفسانى أى العلاج عن طريق الراحة والعزل والتعقيم النفسانى . وهذا يقود جانيه إلى وضع « ميزانية العقل » . والمجلد الثالث يتضمن أبحاثا عن الاكتسابات النفسانية التى نحاول الحصول عليها عن طريق مختلف العلاجات النفسية الفسيولوجية ، وعن طريق التهيجات المتنوعة والتوجيهات الأخلاقية(٣) وبعبارة أخرى يقدم جانيه فى هذا الكتاب علم علاج بالمعنى الأوسع ، أى الذى لا يقصر فعل الشفاء على استدعاء الظواهر النفسانية الخالصة ، ويتضمن أيضا العملية الجسمية التى تؤثر فى العقل . وما يميز العلاج ليس هو الأسباب التى تحدد اختيار هذه الطريقة أو تلك عن طرق العلاج ، ولا طبيعة الطريقة نفسها . « فإنى إذا أعطيت مسهلا لمريض لأنى أفكر فقط فى تأثير المسهل على الإمساك ، فإنى فى هذا أقوم بعلاج فسيولوجى ، ولكن إذا أعطيت نفس المسهل لمريض

---

(١) « جريدة علم النفس السوى والمرضى » السنة ١٢ ، العدد ٤ ص ٢٧٩ .

(٢) « المداويات النفسانية: دراسات تاريخية ونفسانية واكلينيكية عن مناهج الشفاء النفسى » جـ ١ : « الفعل الأخلاق ، استخدام الآلية » بارس ، ألكان ١٩١٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٧ .

مصاب بتشويش عقلي ، لأن عددا كبيرا من الدراسات بين لى وجود علاقة منظمة بين التسممات والاضطرابات النفسية التى من هذا النوع ، ولأنى آمل فى جعل فكر المريض أكثر وضوحا بازالة التسمم ، فإنى بهذا أقوم بعلاج نفسى(١) .
وهكذا نجد أن العلاج النفسى عند جانيه هو « مجموع عمليات علاجية مختلفة الأنواع ، فزيائية ومعنوية ، يمكن تطبيقها على أمراض جسمانية ومعنوية ، وهى عمليات تتحدد باعتبار الوقائع النفسانية الملاحظة من قبل وخصوصا باعتبار القوانين التى تنظم تطور هذه الوقائع النفسانية وترابطها إما فيما بينها ، وإما مع وقائع فسيولوجية ، وبالجملة فإن علاج النفس تطبيق لعلم النفس على علاج الأمراض(٢) .

وفى كتابه « الطب النفسانى »(٣) يقدم جانيه لجمهور المثقفين خلاصة لكتابه فى العلاجات النفسية .

جورج دِما (١٨٦٦ — ١٩٤٦)

من بين جميع ممثلى علم النفس المعاصر فى فرنسا نعتقد أن جورج دِما هو أبرز متابع للتيار الوضعى التجريبى . وكونت وريبو هما أكبر سلفين لدِما . فتأثيرهما فيه ظاهر وعميق ومستمر فى جميع مؤلفاته ؛ وهو أيضا يشعر نحوهما — وريبو بخاصة — بمشاعر الأعجاب والاعتراف بالجميل . وعلى كل حال فإن دِما يهمنا كما يهمنا جانيه بوصفه متابعا للمنهج الذى أسسه ريبو ، خصوصا فيما يتصل بعلم النفس الباثولوجى .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٦٤ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٤٦٤ .
(٣) عند الناشر فلا ماريون ، باريس ١٩٢٣ .

وقد بدأ ديما مسلكه العلمى برسالة فى الطب عنوانها « الأحوال العقلية فى المالنخوليا »(١) وقد أهداها إلى ريبو. والمالنخوليا، فى نظر ديما، مرض عضوى، وعلى الجهاز العضوى أولا تؤثر الأسباب الجسمية أو المعنوية التى تحدثها. ولهذا ينبغى دراستها جسميا(٢). والمالنخوليا لا توجد بوصفها أمراً عقلياً، فانها تنحل من ناحية إلى ظواهر حسية، ومن ناحية أخرى إلى ظواهر توقف Arrêt. ويمكن أن ترجع إلى أصل عقلى أو أصل عضوى، لكن فى كلتا الحالتين نجد أن الظواهر المحركة تسبق الحالة الحسية، إن المالنخوليا ليست أبدا غير الشعور بحالة الجسم(٣). والتركيب Synthèse هو قانون الأحوال العقلية (الأفكار أو الصور) التى تترابط مع الأحوال الحسية الحركية وهذا التركيب منطقى.

وفى هذا البحث أيضا يحاول ديما أن يطبق المنهج العلمى على علم النفس وأن يحدد الظواهر النفسية بأنها نتاج الوظائف الفسيولوجية. لكن الدراسات التى نشرها ديما فيما بعد هى التى تهمنا هاهنا خصوصا. الواقع أننا نجد فيها اتجاها وضعيا واضحا جدا، رغم تعدد مظاهر تطور فكر ديما. والدليل على ذلك أولا فى رسالته للدكتوراه بعنوان: « الحزن والسرور » (باريس، ألكان، ١٩٠٠) وقد أهداها إلى ريبو وإلى عالم الأمراض النفسية جوفروا. وفيها يحاول ديما أن ينمى منهج التجريب والمشاهدة الذى أسسه ريبو ويطبقه على دراسة أمراض الشخصية والإرادة والذاكرة والانتباه. وهو يعتقد أن الأحوال الأكثر مرضا

---

(١) باريس عند الناشر ألكان، ١٨٩٥.

(٢) الكتاب نفسه ص / ١٣٨.

(٣) الكتاب نفسه ص / ١٤١ راجع أيضا رسالة ديما باللغة اللاتينية: « أوجست كونت وأحواله النفسية » ألكان ١٩٠٠، وقد أهداها الى بروشار.

والأشخاص الأكثر شذوذا هم الذين يهمون عالم الفسيولوجيا ، لأنهم يقدمون اليه فى صورة مكبرة القوانين المعتادة للحالة السوية ، وعلى هذا فان الكائن العضوى المختل صالح جدا لجعلنا نفهم كائنا عضويا سليما(١) والواقع أنه لايوجد حزن سوى ولاسرور سوى . « فالأحزان والمسرات التى يقال إنها سوية ليست ذلك تماماً» . (٢) وتحت تأثير ريبو يهاجم دوما النظرة العقلية إلى الحزن والسرور ، ويتحدث عن « طابع عضوى مستقل ، لايرد إلى العاطفة بالنسبة إلى العقل(٣) » .

ويعارض خصوصا هربرت ونالوفسكى . ومع ابرازه لما فى هذه النزعة العقلية مما هو مشروع فانه ينبه إلى « أن أصحاب النزعة العقلية يخطئون فى اقتصارهم على تحليلات مجردة للامتثالات ، ولا يرون غير العلاقة القائمة بين هذه الامتثالات فيما بين بعضها وبعض ، ولايدركون تماما الرابطة التى تربطها بالعادات والغرائز والحركات العضوية التى تسندها . ولفهم ظاهرة الارتباط أو الانفصال فهماجيدا ، تلك الظاهرة التى تحدث الحزن والسرور ، ينبغى متابعتها فى نظام الرغبات الذى يتجلى فيه بواسطة الامتثال ، وحتى خارج الفكر الواضح فى نظام الميول الذى تتجلى فيه بمجرد الآلية automatisme والذاكرة ، دونأنيكون الامتثال فى حاجة إلى التدخل »(٤) .

ولدوما دراسة مقارنة بعنوان « نفسية نبي الوضعية : سان سيمون وأوجست كونت » (باريس ، ألكان ، ١٩٠٥) يمكن عدها تمثالا للاخلاص والاعجاب شيده لذكرى كونت . وقد أهداه أيضاً إلى ريبو . وفيه يحاول خصوصا أن يحدد

---

(١) « الحزن والسرور » ألكان سنة ١٩٠٠ باريس ص ٤ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٥ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٤٠٠ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٤١٥ — ٤١٦ .

عمل كونت على أنه استمرار لآراء سان سيمون الأساسية ، وهو يعتقد أن كونت لم يشأ أن يكون إلا مؤسسا لدين ، ونبيا Messie (مسيحاً) مكلفا بأن يقدم للناس مبادىء نظام اجتماعي جديد . والتقدير وضعية كونت — هكذا يقول ديما مع فوييه — ينبغى « أن تتذكر أنه بالنسبة إلى المؤسس كانت النظرة الفلسفية فى المقام الأول دائما ومنذ البداية هى النظرة الاجتماعية »(١) وقد حرص كونت على أن يحب وأن يفكر على نحو اجتماعي .

« لقد رأى نفسه فى إسقاط اجتماعي على صورة عناية جديدة ، لقد كان يظن أنه هو الذى سيختم إلى الأبد ، بواسطة الفلسفة الوضعية ، فترة الأزمة التى فتحتها الفلسفة السلبية للثورة الفرنسية »(٢) . ولا يتردد ديما فى أن يعزو إلى كونت مكانة مهمة جدا فى تاريخ الفلسفة . « إنه نبى » (مسيح) يمكن أن نسميه نبيا علميا ، بالقدر الذى يمكن به ألا تتناقض هاتان الكلمتان فيما بينهما »(٣) . صحيح أن كونت ليس عقلا يمتاز بالأصالة العميقة ، وليس صاحب مذهب كبير مثل ديكارت وأفلاطون ، لقد كان فيلسوفا وعالم اجتماع ومصلحا ، أفاد فى الفترة من ١٨٢٥ إلى ١٨٥٧ من الأفكار العامة التى قال بها استاذه (سان سيمون) ، لكنه كان رائعا عبقريا فى تنفيذ هذه الأفكار (٤) .

والكتاب الذى أخرجه ديما عن « الابتسام »(٥) وأهداه إلى ريبو يشهد من نواح عديدة على اتجاهه الوضعي . يرى ديما أن من أكبر فضائل الفلسفة

---

(١) « نفسية نبى الوضعيه » ص ٣٤٦ (قارن : فوييه : « الحركة الوضعية والنظرة الإجتماعية إلى العالم » باريس ألكان ١٨٩٦ ص ٣٥٦) .

(٢) « نفسية نبيى الوضعية » ص ٣٤٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣١٣ .

(٥) « الابتسام : علم نفس وفسيولوجيا » عند الناشر ألكان ، باريس ١٩٠٦ .

الوضعية ، أنها اطرحت خارج نطاق العلم كل التفسيرات المشبهة بالانسان التى لجأت اليها الميتافيزيقا وأنها استبدلت بالبحث عن العلل الفاعلية أو الغائية معرفة روابط التوالى التى هى القوانين (١) . ويصرح ديما بأنه فى دراسته للابتسام والسرور والحزن والغضب قد شاء أن يستبدل التفسير الآلى بالتفسير المنطقى ، والعلية بالغائية (٢) . وبتأثير ريبو يهاجم النظرة الداروينية ونظرة فونت Wundt إلى الابتسام والتعبير بوجه عام . ويرى أن دارون وفونت لم يتخلصا التخلص الكافى من النزعة العقلية والنزعة الإيديولوجية ، أى من النظرة التى تدحضها معظم وقائع علم النفس الانفعالى (٣) . وثم واقعة كبيرة ذات أهمية بالغة ــ وهى تغيرات الجهد العضلى ــ تسود فى نظر ديما كل فسيولوجيا التعبير وعلم نفس التعبير (٤) حتى أن « التعبير (٥) عن عواطفنا المختلفة هو فى المقام الأول واقعة حيوية ، ويمكن تفسيره وفى خطوطه العامة ، بالتغيرات الفسيولوجية للجهد tonus . والتهييج (الحركى) ، أوضح وأبسط مما أن يفسر بعلم النفس » .

لكنه يعبر عن نظراته النفسانية بكل وضوح فى « الخاتمة » التى ختم بها المجلد الثانى من « المبحث فى علم النفس » Traité de psychologie ، وهى إلى حد ما تعبر أيضا عن آراء من تعاونوا معه فى هذا الكتاب . يصرح ديما فى استهلال هذه الخاتمة بقوله « إن هاهنا نظرة مشتركة ، بدونها لن تكون لدينا فكرة عن إمكان التعاون ، فحواها النظر إلى علم النفس على أنه يقوم فقط على

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٣٤ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٥ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١٣٢ — ١٣٣ .
(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٥ .
(٥) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

الوقائع ، وبالتالى على استبعاد التأملات الوجودية من ميدانه(١) » . وديما يعد كونت أول رائد كبير فى علم النفس العلمى . ذلك أن كونت صرح فى سنة ١٨٣٧ فى الدرس الخامس والأربعين من « دروس فى الفلسفة الوضعية » أن نظرية الوظائف العقلية والأخلاقية ، المتحررة من كل اعتبار ميتافيزيقى ، هدفها الوحيد هو « دراسة الظواهر دراسة تجريبية ، وعقلية فى آن واحد(٢) . ولايشك ديما فى أن ريبو يستلهم كونت حينما يسعى لتحرير علم النفس من كل ميتافيزيقا ؛ ويجعل هدفه الظواهر وقوانينها وعللها المباشرة(٣) . ويضيف ديما : « إننا نؤمن دون تحفظ بأقوال ريبو ، وكما فعل فى تدريسه وكتبه فهمنا اللفظ تجريبى بمعنى واسع ، إلى حد أن كل العلوم التى تستند إلى التجربة والتى أمكن أن توضح لنا الظروف الأصلية أو الحالية لواقعة نفسانية بخصائصها وعناصرها وطريقة عملها وتطورها وعمومها واختلافاتها فى النوع الانسانى أو السلسلة الحيوانية — مثل فسيولوجيا المخ ، وفسيولوجيا الحواس ، وعلم النفس فى المعمل ، وعلم النفس الاستبطانى ، وعلم الذكريات والاعترافات والرسائل ، وعلم النفس الباثولوجى والفسيولوجيا الباثولوجية والتشريح الباثولوجى ، وعلم نفس الحيوان ، وعلم الاجتماع الخ ، الخ استفدنا منها قدر الحاجة»(٤) . ويمكن أن نتساءل هل ثم انسجام حقيقى بين كل الذين اشتركوا فى كتابة « المبحث فى علم النفس » كما يخيل إلى ديما . لكن الشىء المؤكد هو أن كل الدراسات التى كتبها ديما فى هذا « المبحث » Traité مميزة تماما لروح كتاباته ونظراته .

وهذا ما نستطيع أن نقوله عن الفصل الذى كتبه بعنوان « الباثولوجيا

---

(١) « المبحث فى علم النفس » ح٢ باريس ، ألكان سنة ١٩٢٤ ص ١١٢١ .

(٢) « دروس فى الفلسفة الوضعية » ح٣ ص ٥٣٤ .

(٣) « المدخل إلى علم النفس الإنجليزى المعاصر » ص ٣٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١١٢٢ .

العقلية » . وهو يقصد بها « دراسة الاضطرابات العقلية والتغيرات العضوية التى قد ترتبط بها على هيئة أسباب أو مساوقات أو آثار » . صحيح أنه لا يتيسر أن نعزو إلى كل الأمراض العقلية ظروفا مخية محدودة ، لكن جرت العادة — كما لاحظ جلبير باليه — بقصر ميدان الباثولوجيا العقلية على دراسة الاضطرابات المتعلقة خصوصا بالوظائف المخية التى تضم — إن صوابا أو خطأ — تحت اسم الوظائف العقلية : وظائف الذكاء ، والذاكرة ، والارادة ، والوظائف الانفعالية العليا(١) . وبخلاف جانيه ، وجراسيه ، وغيرهما ، لا يرى ديما ضرورة فى الابقاء على التمييز بين الأمراض العقلية والعصابات ، ويضع الهستيريا ، والانهماك النفسى بين الذهانات(٢) Psychoses . ويتخلى ديما عن كل تصنيف ، لأخذه بالنقد الموجه إلى مختلف التصنيفات الموضوعة للأمراض العقلية . لكنه يدرس الرئيسية منها على ترتيب يذكر بترتيب كريبلن .

فأولا فيما يتعلق بأنواع الخبل démences يبتعد ديما عن التعريف الكلاسيكى الذى وضعه اسكيرول . فعند اسكيرول أن الإنسان المصاب بالخبل Démence هو إنسان حرم من النعم التى كان ينعم بها من قبل ، إنه ثرى أصبح فقيرا ، أما المعتوه فقد كان دائما فى بؤس وشقاء(٣) . ويعتقد ديما أن من الممكن التقريب بين هذين الدائين من ناحيتى الخصائص النفسانية الأساسية والتشخيص ، لأن كليهما يفصح عن نفسه بنقص عقلى ويفسر إما بإصابة تنتقل بالوراثة أو ترجع إلى مرض تطور خلال حياة الجنين ، أو بإصابة ترجع إلى مرض تطور خلال الحياة بعد الميلاد(٤) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٨١١ — ٨١٢ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٤٠٨ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٨٢٤ .
(٤) « « المذكور ص ٨٢٥ .

ومن بين مختلف ألوان الخبل يتحدث ديما عن الأنواع الأكثر شيوعا : الخبل الشيخوخي والخبل الشللي والخبل المبكر ، والخبل العام يتناسب فى شيوعه مع شدة الحياة والنشاط وسمو الأجهزة العصبية ، حتى التعبير عن مجموع العلل هذا بالكلمة السهلة المشهورة التى أطلقها كرافت - ابنج : الزهرى والمدنية(١) . وفى الشلل العام يحدث تحلل للشخصية كلها : « إن التحلل العقلى الذى يشاهد فى الشلل العام يتوقف إذن على تغيرات فى تشريح المخ ووظائفه(٢) ولا يشك ديما فى أن الدراسة المقارنة للتحللات النفسية، والتحللات المخية تزودنا بمعلومات ثمينة عن التوازى النفسى الفسيولوجى(٣) . أما الخبل المبكر فإنه تحطيم للتماسك الباطن فى الشخصية مع إصابات سائدة تسود العواطف والإرادة(٤) .

وفى الفصل الذى عقده بعنوان : « علم النفس المرضى » يسعى ديما إلى تفسير نتائج الباثولوجيا العقلية والعصبية والاستفادة منها . ويرى أن المبدأ الأساسى فى هذا المنهج هو مبدأ الهوية الجوهرية بين السوى والمرضى . ويبرهن على هذه الهوية على نحوين : (١) يمكن أن نبين أولا أنه لا توجد حالة سوية تمام السوية أو عقل سليم تمام السلامة ، (٢) ويبين من ناحية أخرى أن الاضطرابات الباثولوجية، حتى فى الحالات القصوى ، ليست أبداً غير تغييرات إلى أعلى أو أدنى أو أسوأ، أعنى أنها تطرف أو نقص أو اختلال فى الوظائف السوية، وأنها ترتبط بانتقالات لا محسوسة، بتغيرات خفيفة فى الحالات السوية(٥) . ويبين هنا الأهمية

---

(١) الكتاب المذكور ص ٨٢٨ .(هنا تلاعب بالالفاظ ، تورية ، بين Syphilisation (الإصابة بداء الزهرى) و Civilisation (المدنية) لم نجد له مقابلا فى العربية — المترجم.

(٢) الكتاب نفسه ص ٨٣٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٨٣٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨٥٣ .

(٥) الكتاب نفسه جـ ٢ ص ١٠٠٨ .

الـكبرى لدراسة التغيرات المناسبة للاضطرابات الفعلية بالنسبة إلى علم النفس الباثولوجى ، لأن هذه التغيرات تقدم لنا معلومات دقيقة عن أداء وتنظيم العقل السوى (١) . وهذا صادق على الجسمى والنفسى على السـواء . وديما يحدد موضوع علم النفس الباثولوجى على النحو التالى : « علم النفس الباثولوجى هو الذى يصف ويصنف وينسق ، وهو الذى يقرر الصفة الجنونية ، أو غير الجنونية لاضطراب عقلى ، والتقدم السريع أو البطىء فى الجنون أو التحلل العاطفى(٢) » .

إن علم النفس المرضى يدرس ردود الفعل المعوضة . ويمكن دراسة علم النفس المرضى عند الأعمى والأصم والمصاب بمرض عصبى أو عقلى ، وذلك بدراسة ردود الفعل التى بها ينتظم عند هؤلاء المرضى وذوى العاهات ـ الاستبدال والتعويض والتكيف مع العاهة والمرض(٣) . وما يؤلف القيمة الكبرى لعلم النفس الباثولوجى هو أنه يدرس نفس الاضطراب الوضعى من خلال الأمراض العصبية أو العقلية المختلفة . وهو ماحدث فى فرنسا فى خلال السنوات الأخيرة(٤) فمن خلال الأمراض العصـبية والعصابات والأمراض العقلية درس ريبو اضطرابات الذاكرة والإرادة والإنتباه والشخصية . وقد تابع ديما منهج أستاذه حينما درس السرور والحزن والتعبير عن الانفعالات . ويمكن بفضل الهلوسات التى نجدها عند المصابين بداء الكحوليات ، والذهان الهلوسى ، والخبل المبكر ـ دراسة أمراض الإدراك ، وأن ندرس ، بفضل اضطرابات الترابط التى نجدها فى الذهان الهذائى البسيط paranoïa والتشويش العقلى ، والخبل المبكر ، الخ

---

(١) الـكتاب نفسه ص ١٠٠٩ .

(٢) الـكتاب نفسه ص ١٠١٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠١٥

(٤) الكتاب نفسه ص ١٠١٨ .

ندرس أمراض ترابط الأفكار بأن نبين ما هى القوانين التى تحكم هذه الوظيفة فى أشكالها التركيبية والفوضوية والآلية(١) .

وفيما يتعلق بقيمة التحليل النفسى بالنسبة إلى علم النفس المرضى ، كان ديما يشك كثيراً ، وحكمه هذا يميز الغالبية العظمى من علماء النفس والأمراض النفسية فى فرنسا . فإنه يرى أن علم النفس المستخلص من مؤلفات فرويد أصالته أنه نظرة فى الحياة النفسية على أنها نظام متطور باستمرار مؤلف من قوى متعارضة ، داخلة فى التركيب أو ناتجة . وكل المجازات التى بها عبر فرويد عن فكرة النفسانى مستعارة من لغة العلوم الفزيائية والميكانيكية(٢) . ويعترف ديما بأن علم الأمراض النفسية فى فرنسا ظل مناهضا لمبادىء التحليل النفسى ونمطاحه فى دراسة الأمراض النفسية .

ومع علم ديما باحتجاج فرويد ، فى رسالة بعث بها إلى كلاباريد، على وصف مذهبه بأنه مذهب«الجنسيةالكلية»(٣) pansexualisme فإن ديما يرىأن التحليل النفسى يبالغ حين يعزو إلى الغريزة الجنسية أهمية أساسية . لكن هذا لا يمنعه من النظر إلى نظرية الكبت Verdrangung على أنها الشىء الأكثر بقاء وجدة فى التحليل النفسى(٤) . والأمر كذلك فيما يتعلق بالرمزية(٥) وتطبيق التحليل النفسى على النقد الدينى والجمالى والأدبى . لكنه يأخذ على فرويد أنه لم يفسح للفسيولوجيا مكاناً كافياًفى تفسيرالشهوة الجنسية libido وتقهقراتها وتمكيناتها وضعفها وشذوذها(٦) . وديما يقصد خصوصاً الأحوال التشريحية ، والحيوية

(١) الكتاب نفسه ص ١٠١٩ — ١٠٢٠

(٢) الكتاب نفسه ص ١٠٢٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠٣٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٠٣١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٠٦٥ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٠٥٢ .

الكيماوية ، والغدية للغريزة الجنسية . ويوافق ريجى هينار Hesnard فى القول بأن السبب الحقيقى للهتر الحلمى délire onirique « هو التسمم الداخلى والخارجى والإصابة ، وبالجملة : التسمم »(١) والخلاصة أن الفرويديين ، فى نظر ديما ، لم يكتشفوا ولم يكن فى وسعهم أن يكتشفوا الأسباب الأولى لأى عصاب ولا لأى مرض عقلى(٢) .

ولإتمام عرض موقف ديما وتأثره بريبو لنذكر — قدر مايتسع له المجال — دراسته عن تعقيل الميول (أى جعلها عقلية) . وهو يقصد من تحول الميول اتخاذها طابعا عقليا . إن الميل والانفعال حينما يفتقران فى عناصرهما العضوية والانفعالية لصالح العناصر الامتثالية والعقلية ، فإنه يقال إنهما يتخذان طابعا عقليا(٣) والميول تتخذ طابعا عقليا فعلا حينما تخضع لميول أو ضرورات مضادة تقوم عقبة فى سبيل إشباعها المباشر . وهكذا يسمى ريبو العدوان المؤجل شكلا متعقلا للغضب ، وهو بوجه عام يفسر تعقيل العاطفة بوقف التطور(٤) . ولابراز تعقيل الميول وترويحها (جعلها روحية) وجعلها اجتماعية ، يرى ديما أن من الضرورى دراسة العواطف المركبة . فدراسة الحب مثلا تخول لنا أن نتحدث عن تعقيل الغريزة الجنسية بمعنى أن الغريزة الجنسية ، إذا أخرت فى مظاهرها العضوية ، فانها تشبع بالقراءة والموسيقى والتخيلات والاهابات الدقيقة أو الغامضة(٥) . بل يذهب إلى حد القول مع ب . مندوس أنه فى معظم الأحوال تكاد كل الوقائع الانفعالية أو الامتثالية تدور — على الأقل خلال بضع سنوات — حول فكرة

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٥٧ .
(٢) « « ص ١٠٤٧ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ .
(٤) « « ص ٢٢٩ .
(٥) « « ص ٢٣٦ .

الشهوة الجنسية(١) أما إلى أى مدى صارت الغريزة الجنسية اجتماعية ، فهذا مابينه فردريك بوليان فى كتابه « التحولات الاجتماعية للعواطف » (باريس ، عند الناشر فلاماريون ، ١٩٢٠)، ويختم ديما بحثه بقوله : «الواقع أن الحياة الامتثالية والانفعالية كلها يمكن أن تقع تحت تأثير وجدان غرامى ، وفى مقابل ذلك نجد أنه لاتوجد مطامح فنية وأدبية وفلسفية واجتماعية ، الخ ، لاتستطيع أن تؤثر فى هذا الوجدان وتغنيه إلى حد ما وتغذيه . وحب أوجست كونت لكلوتيلد دى فو من شأنه أن يوضح تلك الآلية المزدوجة للترويح »(٢) .

وبينما يقتصر ديما على دراسة الحب ، نجد معاونا آخر لديما فى « المبحث » وهو عالم الاجتماع والأخلاق جوستاف بيلو يفحص عن « العاطفة الاجتماعية والعاطفة الدينية والعاطفة الأخلاقية » بوصفها عواطف مركبة(٣) . وهو يلاحظ أن العواطف الأخلاقية ليست فى بادىء الأمر غير ترجمة عن العادات والمقتضيات الناشئة عن الوسط الاجتماعى ، وأن هذه المقتضيات يشعر بها وقتا طويلا قبل أن يفكر فيها(٤) . ومن ناحية أخرى يعترف بيلو أنه فوق المجتمع الطبيعى يرتفع شيئاً فشيئاً المجتمع الارادى ، أعنى المنظم عقليا بواسطة وعى متزايد الوضوح(٥) .

وأخيرا نجد هنرى ديلاكروا (١٨٧٣ — ١٩٣٧) فى دراسة له بعنوان « العاطفة الجمالية(٦) » يبين أنه عند نقطة ابتداء كل عاطفة جمالية يوجد عنصر

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٣٧ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٥ .
(٣) « المبحث فى علم النفس Traité » ح ٢ ص ٢٥٢ — ١٩٦ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٨٠ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .
(٦) الكتاب نفسه ص ٢٩٧ — ٣٣٢ .

من الحساسة الخالصة ، ولذة حسية ، واحساسات لذيذة ، بدونها لا يمكن العاطفة أن تولد ولا يمكن أن تتم . وثم أيضا إهاجة هذه اللذة ، وهى نوع من الإشعاع المنتشر الذى يزيد فى النشاط العضوى Dynamogénie ، بيد أن هذه اللذة جمال وشكل حى . وأخيرا فان هذا الشكل الحى معبر ، ومحتواه هو عالم العواطف بأسره وقد حييت لذاتها فى نوع من الوجود المثالى . وحياة الأشياء ، والحياة الباطنة والتداخل الوثيق بين الذات والموضوع ـ هذه هى الروح الشفافة تحت هذه الأشكال ، ولهذا فإن كل مصالح الإنسانية نجدها فى الفن ، والفن إن هو إلا لعب دون وجدان ، وحساب دقيق إن لم تنفذ المصلحة فيه . ولقد أصاب كنت حين رأى فيه انسجاما لوظائفنا ، ونشاطا انسجاميا للحواس والخيال والفهم ، لكن ينبغى أن ندخل ، بالدرجة عينها ، ما سماه باسم « الأفكار الجمالية » ، أعنى هذا النشاط الذى لا ينفذ فى الامتثال الذى به تحرك العاطفة الأشكال وتشيع فيها الحياة (١) .

ولنقتصر بعد هذا على ذكر الدراسة التى كتبها فى « المبحث » هنرى فالون بعنوان « الوعى والحياة الواعية »(٢) بوصفها مميزة للنظرة الباثولوجية إلى علم النفس . يحاول فالون إبراز قيمة دراسة اللاوعى ومن ثم دراسة ما هو مرضى بالنسبة إلى معرفة الشعور السوى والحياة النفسية بوجه عام . قال فالون : « مضى الوقت الذى بدا فيه أن علم النفس يقتصر على دراسه الشعور الواعى ، بدعوى أن الشعور الواعى يكفى ذاته بذاته ويقدم عنا وعن الأشياء صورة صحيحة دقيقة(٣) . بل بالأحرى دراسه اضطرابات الوعى تدلنا على أن « الوعى ليس فى الحياة النفسية غير لحظة عابرة جدا وخاصة جدا ، وخارجها ينمو نشاطنا

(١) الكتاب نفسه ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .
(٢) الكتاب نفسه ح ٢ ص ٤١٩ — ٥٢١ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٤٧٩ .

كله تقريباً » (١) . وفى الحياة اليومية كم من الفتات والأفعال ، وبعضها طويلة شاقة ، تنتج عن قصد ، من المستحيل تذكرها فعلا (٢) . وتناظر كل الأفعال المعتادة والواجبة فى الوجود أنظمة من الدقة غير المشعور بها ، تصنع فى سلوكنا انتظاما ويسراً أكثر مما يستطيع ذلك — المجهود الإرادى والتأمل . ويذهب فالون إلى حد أنه ينكر على الهوية الشخصية والأنا كل أصالة : « إن الشعور بالهوية الشخصية ، وفكرة الأنا ، ليسا أوليين بل ينقصان فى مراحل عديدة عن مراحل التطور النفسى ، ويحتفظان ، بعد ظهورهما المتأخر ، بسهولة ظاهرة فى التغيير أو الزوال » (٣) .

وحتى لا نتجاوز الإطار الذى اتخذناه لهذا الكتاب فاننا لن نتحدث عن سائر ممثلى هذا التيار النفسانى ، ونكتفى بإحالة القارىء إلى « المبحث فى علم النفس » (فى مجلدين) الذى أشرف على إخراجه ديما (٤) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٩٣، ؛ ٤٨٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٨٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٨٧ ، ٥٠٦ .

(٤) وكما قلنا من قبل ، هناك طبعة جديدة للمبحث يتولى طبعها الناشر فيليكس ألكان (ظهرت هذه الطبعة الجديدة بعنوان Nouveau Traité de Psychologie فى باريس عند الناشر ألكان ابتداء من سنة ١٩٣٠ ، وقد خرج منها حتى الآن ٨ مجلدات على هيئة كراسات ولم تتم بعد — المترجم)

ممثلون آخرون للتيار الأول

فليكس لودانتك (١٨٦٩ - ١٩١٧)

إنتاج عالم الحياة فليكس لودانتك مهم بالنسبة إلى تقدير التيار الوصفي التجريبي. فلودانتك هو بمعنى ما المفكر المقـابل لبرجسون. كتب كثيراً، وهاجم خصومه باقتناع بالغ وحماسة شديدة(١). وناضل بصراحة عن واحدية طبيعية غير محدودة، وبهذا تجاوز وضعية كونت. وهو بهذا المعنى يشغل مكانة خاصة فى الحركة الفلسفية المعاصرة فى فرنسا، لكن إنتاجه فى مجموعه يمكن أن يعد استمراراً للاتجاهات الأساسية فى الوضعية. فهو يهاجم الميتافيزيقا بشدة ويمجد انتصار العلم فى القرنين التاسع عشر والعشرين. وينعت أحد كتبه بأنه «مساجلة ضد اتجاه أولئك الميتافيزيقيين المعاصرين الذين يستجيب لهم بحماسة شبه دينية غالبية المتعلمين والذين يزعمون أنهم سيبدلون بحقيقة العلم غير الشخصية تفضيلات عاطفية وأذواقا فردية». (٢) والمذاهب الفلسفية أعمال فنية، ولما كانت ما بعد الطبيعة لا حاجة بها إلى العلم، فانها أيضاً لا تفيد العلم فى شيء. وإنتاج برجسون لن يفيد فى غزو العالم علمياً، كما لم يفد إنتاج فدياس أو بتهوفن (٣). ولودانتك ينعت نفسه بأنه «علمى» scientiste تعبيراً عن المسافة التى تفصله عن

---

(١) لنكتف هنا بذكر ما يلى من بين مؤلفاته العديدة: «المادة الحية» (باريس ١٨٩٣ ط ٢ — ١٩١٠)؛ «نظرية جديدة فى الحياة» (باريس، ألكان ١٨٩٦)؛ «مبحث فى البيولوجيا» (باريس، ألكان، ١٩٠٣)؛ «القوانين الطبيعية» (باريس ألكان، ١٩٠٤)؛ «التأثيرات السلفية» (باريس، فلاماريون ١٩٠٥)؛ «أزمة التحولية» (باريس، ألكان ١٩٠٨)؛ «الالحاد» (باريس، فلاماريون ١٩٠٧)؛ «الأثرة الأساس الوحيد لكل مجتمع: دراسة التشويهات الناشئة عن «الحياة المشتركة»، باريس فلاماريون ١٩١١)؛ «عناصر فلسفة بيولوجية» (باريس ألكان ١٩١١)؛ «ضد الميتافيزيقا» (باريس ألكان ١٩١٢)؛ «ميكانيكا الحياة» (باريس فلاماريون ١٩١٣)؛ «مشكلة الموت والوعى الكلى» (باريس، فلاماريون ١٩١٧).

(٢) ضد الميتافيزيقا ص ٢

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٣ — ٢٤

الميتافيزيقيين ، وعنده أن الفلسفة لا مبرر لوجودها إلا بالقدر الذى تتفق فيه مع العلم الدقيق (١) .

وفيما يتصل بالبيولوجيا يأخذ لودانتك باللاماركية (مذهب لامارك) التى تقول إن الكائن الحى ، بتأثير الوسط ، يتخذ عادات تكيفه مع الوسط ، وهذه التكيفات تتناقل الوراثة . ولهذا فان لودانتك يرى نفسه مضطراً إلى محاربة تحولية فيسمن ونظرية التغييرات التى قال بها هوجو فون فريس. ويرى أن الدراسة الموضوعية الكاملة للحياة ممكنة بواسطة مناهج العلوم المعتادة : من ملاحظة وتجريب . ولا يعترف إلا بمبدأ الاتصال الذى يقول « إن الفارق بين الحياة والموت هو من نوع الفارق بن الفينول والسلفات ، بين الجسم المكهرب والجسم الحيادى . وبعبارة أخرى كل الظواهر التى تدرس موضوعياً فى الكائنات الحية يمكن أن تحلل بمناهج الفزياء والكيمياء . وبعبارة ثانية ، إن الحياة لا تفر من قوانين الميكانيكا الكلية بل تخضع لها » (٢) .

ولودانتك يستبعد منذ البداية فرض الوعى الكلى بوصفه فرضاً غير قابل للتحقيق . ويلخص آراءه فى مكانة الحياة فى الطبيعة بعبارة واحدة هكذا : « إن دراسة الحياة من شأن الكيمياء الفزيائية » (٣) . وكل تطور الأنواع الحية موجه بقانون وراثة الطباع المكتسبة . (٤) و « قانون التمثيل الوظيفى » هو القانون الأساسى فى كل بيولوجيا (٥) . والحياة نتيجة صراع عاملين : أحدهما هو مجموع الظروف المحيطة ، والآخر هو الحالة التركيبية الحالية للفرد ، حتى إن نشاط الكائن العضوى فى لحظة ما يمكن أن تمثله الصيغة الرمزية : أ × ب (٦). ويستبعد لودانتك كل

(١) الكتاب المذكور ص / ٥١ .
(٢) « عناصر فلسفة بيولوجية » (باريس ، ألكان سنة ١٩١١ ، ص ١٢)
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٨ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٣٠
(٥) الكتاب نفسه ص ٤٦ ، ١٢٩ .
(٦) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

فكرة فى الغائية ويقول مع لامارك : « إن الوظيفة تحدد العضو ، والوظيفة إذا تكررت عدة مرات تخلق العضو » (١) . والأنواع العليا تكونت بتجميع متواصل للطباع المكتسبة ناشىء عن تكيفات فردية مع ظروف تغيرت باستمرار (٢) وكما أن أرخميدس قال : « أعطنى نقطة ارتكاز وأنا أرفع العالم » ، كذلك يرى لودانتك أن العالم القائل بالتحولية اليوم له الحق أن يقول : « أعطنى بروتوبلاسما حية وأنا أعيد صنع مجموعة المملكة الحيوانية والمملكة النباتية »(٣) .

وعلى كل حال فان لودانتك مقتنع تماماً « بعدم وجود أى فارق جوهرى وأى انفصال مطلق بين المادة الحية والجامدة » (٤) . ويرفض دعوى كلود برنار القائلة بأن قابلية التهيج irritabilité هى الخاصة المميزة للحياة . بل هو بالأحرى يرى أن الأجسام الحية جامدة شأنها شأن غيرها ، بمعنى أنها عاجزة عن أن تغير بنفسها حالة سكونها أو حركتها . وكلمة « قابلية التهيج » المستعارة من التاريخ النفسى للانسان هو قانون التسلسل الحتمى للأحداث ، تجعلنا نفكر فى خاصة مستمرة تكون ضد الجمود inertie (٥) أما لودانتك ، فعلى العكس من ذلك يرى « أن الكائن الحى يبدو ، أكثر فأكثر ، بناء من الأمور الميتة بعضها فوق بعض » (٦) .

وهذا التطور للحياة على صلة وثيقة بواحدية لودانتك التى تقول بأنه لا يوجد فارق جوهرى بين ألوان النشاط التى نعرفها تحت شكل الكيفيات ، لأن أحد هذه الألوان من النشاط يمكن أن يتحول إلى غيره . وبعبارة أخرى ، هذه الكيفيات

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٦
(٢) الكتاب نفسه ٢٨٩ .
(٣) الكتاب نفسه ٢٩٠
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٩٢
(٥) الكتاب نفسه ص ١٧٧ .
(٦) الكتاب نفسه ص ٢٠٠ .

المختلفة المستمدة من طريقتنا فى المعرفة وحدها ، ليست كيفيات بالمعنى الاسكلائى فالواحدية إذن هى تقرير لمبادىء التعادل (أو التساوى) .

وليس أقل دلالة على الوضعية التجريبية عند لودانتك من تصوره للقوانين الطبيعية وقيمتها . قال « إن القوانين الطبيعية صيغ فيها يركز أكبر قدر من التجربة الإنسانية »(١) . والقانون الطبيعى الأول ، الذى بدونه لا يوجد قانون آخر ، وبدونه لن يكون ثم علم ، هو قانون الجبرية الذى يصاغ عادة بقولنا إن الأسباب الواحدة تولد نتائج واحدة (أو : نفس العلل تولد نفس المعلولات) . وهذا القانون مسطور فى وراثة الانسان ، وينشأ عن تجربة ممتدة منذ أن ظهرت الحياة على الأرض . « فإذا ما أخذنا بهذا القانون، فإن الغرض الذى يستهدفه العلم هو دراسة الظروف التى تحدث فيها الظاهرة دراسة وافية ، من أجل القدرة فيما بعد على تعرف هذه الظروف حينما تتحقق ، أو التعاون على تحقيقها ، بحيث يمكن التنبؤ سلفا بهذه الظاهرة مرة أخرى » (٢) .

ودراسة الحياة من ناحية حفظ الطاقة ، لا يعلمنا شيئا جديدا ، فى نظر لودانتك ، لكنه يبرهن لنا مرة أخرى على أن الحياة ظاهرة خاضعة لقوانين الميكانيكا (٣) . ومن الأخطاء الواسعة الانتشار القول بأن خاصية الحياة هى تلقائية الحركات ، أما لودانتك فيرى أن الحرية وهم (٤) ، وكذلك العلة الغائية وهم . « إن الإنسان أو الحيوان الأعلى يمكن أن يعد آلية ذات ثلاث درجات ، آلية آليات آليات » (٥) .

كذلك ينكر لودانتك كل تفرقة جوهرية بين الفسيولوجى والنفسى ، ويأخذ

---

(١) « القوانين الطبيعية » ص ٢١٥

(٢) الكتاب المذكور ص ٢١٣ .

(٣) « عناصر فلسفة بيولوجية » ص ١٠٧ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٧٥ .

(٥) الكتاب المذكور ص ١٤٧ .

بالنظرة القائلة بأن الشعور ظاهرة إضافية épiphénomène فيرى أن « الظاهرة الاضافية النفسية تصاحب ، دون أن تحدث فيها أى تغيير ، الظاهرة الفسيولوجية لانقطاع التوازن وهى ظاهرة قابلة للقياس » (١) . ومن المحتمل جدا أن هاهنا ذاتية فى كل كائن بروتوبلاسمى ، وهذه الذاتية هى الانعكاس الأمين للظواهر القابلة للقياس التى تجرى فيها (٢) .

وكما أن الكائن الحى يتكون بواسطة جواهر خالية من الحياة ، فكذلك شعور الكائن الحى : إنه لوحة أمينة للظواهر التى تجرى فى تركيبه ، ويبنى بواسطة مشاعر جواهر (أو مواد) ميتة (٣) . والذاكرة الأولية ليست إلا الظاهرة الاضافية المناظرة للتمثيل الوظيفى (٤) . وملكة الاختيار بحرية بين مختلف الإمكانيات ليست إلا وهما . فالإنسان فى الطبيعة شأنه شأن الماء والفحم (٥) .

وفى كتابه « الأنانية هى الأساس الوحيد فى كل مجتمع » (٦) يستخلص لودانتك النتائج الأخلاقية لنظرية الطبيعة والواحدية فى الحياة . ويأمل فى إمكان إقامة الأخلاق وفقا لمقتضيات المنهج العلمى . ذلك « أن الأثرة والوحشية لهما الأولوية فى طبيعتنا » (٧) . « وكل طلاء للحضارة لا يمنع من أنه إذا ما حككنا بخفة وجدنا الإنسان القديم ، إنسان الكهوف » (٨) . والواقع أنه لا يوجد تقدم

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢١
(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢٣
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٢٤
(٤) الكتاب المذكور ص ٢٢٥
(٥) « « « « ٢٢٧
(٦) وله عنوان فرعى هو « دراسة التشويهات الناشئة عن الحياة المشتركة » (باريس عند الناشر فلاماريون ١٩١١) .
(٧) الكتاب المذكور ص ٣
(٨) الكتاب المذكور ص ٤ .

فى تطور طبيعة الإنسان الفردية . والخصائص الفردية والأثرة فى طبيعتنا قاومت بنجاح هجوم التشويهات الاجتماعية . وعلى الرغم من أن الظروف التى نعيش فيها ظروف اجتماعية ، فإن حياتنا تظل رغم كل شىء فردية ، وتبعا لهذا أثرة » . أما فرنشسكو الأسيزى وفانصان دى بول فشواذ ، بينما ظلت أغلبية الناس من سكان الكهوف ، وسيظلون كذلك ، بالرغم من الملابس الجديدة التى يصنعها العلم لهم (١) . فلنعترف بشجاعة أن فينا نوازع فردانية متناقضة مع النوازع الناشئة عن حياة اجتماعية مستطيلة ، ولا نحسبن الواحدة أسوأ من الأخرى ، لقد ولدت فى عصور مختلفة ، لدى أسلافنا الأقدمين ، ولا نملك التخلص من هذه ، لأنها ضرورية للحياة ، ولا رفض أن نحسب حساب تلك التى تقترح منذ قرون لتثير إعجابنا . إن ما يجعل المرء سليما هو التوازن النهائى بين هذه النوازع المتناقضة (٢) . » ودعاة اليوتوبيات العمى هم وحدهم الذين أرادوا أن يعتقدوا أن الصفات الخلقية أساسية فى الإنسان ، وأن الأثرة انحراف عن طبيعتنا الأولى. والعكس هو الصحيح ، ويتبينه أولئك الذين يقومون بأبحاث علمية دون فكرة سابقة ، والذين يبحثون عن الحقيقة دون أن يريدوا مقدماً أن تتطابق هذه الحقيقة مع تفضيلاتهم بوصفهم فاضلين ، والثوب الأخلاقى الذى يلبسه سكان الكهوف فى القرن العشرين هو نتيجة مجهود فى التربية متواصل، تتحالف فيه القوانين الحامية للمجتمع مع النفاق الطبيعى للناس الذين يعيشون فى مجتمع . وهذا الثوب هزيل وسهل تمزيقه ! (٣) . ويلح لودانتك فى توكيد أن هذه الآراء ليست تعبيراً عن تفضيلاته الشخصية ، بل هى استنباطات فرضت نفسها عليه بوصفها حقائق علمية لا تقبل الجدل (٤) . وعنده أنه لا توجد حقيقة غير الحقيقة العلمية ، وخارج العلم

---

(١) الكتاب المذكور ص ٦ — ٧
(٢) الكتاب نفسه ص ٨ — ٩ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١٠ .
(٤) الكتاب نفسه ص ١٣ .

لاتستخدم كلمة « حقيقة » إلا عن سوء استعمال (١) . والمذاهب الميتافيزيقية هى نفسها نفى للمنهج العلمى ، هكذا يقول لودانتك وهو يشير خصوصاً إلى انتصار مذهب برجسون انتصاراً ينظر إليه العلماء منذ سنوات نظرة دهشة واستغراب(٢) وهو يعتقد اعتقادا راسخاً أن العلم سيمكن من تحطيم الفلقة اللفظية للروحية ، بل إنه قد استطاع ذلك فعلا (٣) ،

وأخيراً فانه فيما يتصل بـ « مشكلة الموت » فان لودانتك ينكرها « وعلى الأقل لن تكون ثم مشكلة للموت لو شاء الناس أن يتخذوا ، بإزاء هذه الظاهرة المألوفة ، الموقف الذى يتخذه علماء الفزياء بإزاء ظواهر الطبيعة »(٤) . وهو يحدد تصوره للموت بالصورة التالية : « يوسف يتوسف (٥) ، ثم قطع أبهره ففرغ دمه ، ومن ثم لم يعد بعد يتوسف » (٦) . وبعبارة أخرى أن الكائنات التى ماتت لا تتدخل بعد فى ظواهر العالم (٧) ، إن الموت هو تحطيم واختفاء جهاز آلى كانت له مدة محدودة »(٨) ، وشخصيتنا الواعية وهى مركب هائل من الذاتيات الجزئية لمختلف أجزاء جسمنا البروتوبلاسمى المتصل تتحلل شيئاً فشيئاً أثناء الاحتضار ، تتحلل إلى عدد متزايد من الشخصيات الصغيرة الزائلة التى تتقاسم العبء الكلى للألم . . . ومن المحتمل جداً ألا تصحب اللحظات الأخيرة للمحتضرين بألم كلى لايحتمل ، بل بعدد متزايد من الآلام الجزئية التى تصبح أكثر احتمالا بقدر ما تكون أكبر عدداً . وتبعاً لذلك فانه مهما يكن من رأى مونتانى فان من لايخشى أن يكون ميتاً

---

(١) الكتاب نفسه ص١٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢ — ٢١

(٣) « مشكلة الموت والوعى الكلى » باريس عند الناشر فلاماريون ، ١٩١٧ ، ص ٣٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٥ — ٣٦

(٥) (فعل مشتق من « يوسف » بمعنى أنه يعيش بوصفه يوسف) .

(٦) الكتاب نفسه ص ٤٧

(٧) الكتاب نفسه ص ٥٠ .

(٨) الكتاب نفسه ص ٧٣ .

ينبغي عليه ألا يخشى أن يموت » (١) .

* * *

أما جول ساجريه فإنه فى أعماله فى الفلسفة العلمية يسعى خصوصاً إلى مواصلة النزعة العلمية scientisme التى يقول بها لودانتك ، وفى نفس الوقت يعتقد أنه يقوم بالتوفيق مع البرجسونية . وهــــو يطلق لقب « التصوف الغامض » على الحركة الفلسفية المعاصرة فى فرنسا التى تمثلها البرجسونية والبرجماتية والتوماوية الجديدة وإلى حد ماهنرى بونكاريه ، وبوترو ، ويقصد من كلمة تصوف كل ماهو خارج ـ فى ميدان الفكر ـ عن المنهج والمعرفة العلميين(٢) . وهو يصوغ التعارض بين الروح العلمية وبين التصوف على النحو التالى : « الذاتية » هى المطلق من ناحية التصوف ، و « الموضوعية » هى النسبية من ناحية العلم (٣) . وتبعاً لذلك فانه يرى فى الفصل التدريجى بين العلم والتصوف قانون تقدم العلم نفسه (٤) . وفى نفس الوقت الذى ينقد فيه نظرية المدة والإدراك ونتائجهما عند برجسون ، فانه لا يتردد فى القول بأن « البرجسونية تتخذ شكل واحدية هى بعينها واحدية المأسوف عليه فليكس لودانتك » (٥) . ويمضى إلى حد القول بوجود قرابة بين برجسون ولودانتك فيما يتعلق بحل مشكلة الحرية . وفى كتابه الأخير بعنوان : « الثورة الفلسفية والعلم » (باريس ، ألـكان ١٩٢٤) يحدد ساجريه موقفه على أنه « برجسونية علمية » . لـكن الواقع هو أن نزعته العلمية ذات اتجاه مضاد لبرجسون جوهرياً : « إن العلم هو وحده إذن الذى سيعطينا جانب الحق الميسر لنا .

---

(١) الـكتاب نفسه ص ١٥٩ .

(٢) « التصوف الغامض » ، باريس ، عند الناشر بلامايون سنة ١٩٢٠ ص٥ .

(٣) الـكتاب نفسه ص ٦١ .

(٤) الـكتاب نفسه ص ١٥ ، ص ٢٠ .

(٥) الـكتاب نفسه ١٣٧ .

والتصوف لن يفيد فى ذلك فتيلا ، وصاحب النزعة العلمية ، وهو ذلك الذى يعتنق العلم اعتناقاً تاماً ، أعنى ليس فقط العلم المتكون بل وأيضاً المنهج العلمى ، هذا الرجل مادى ملحد (١) » .

أبل ريه (١٨٧٤ — ١٩٤٠)

ليس أبل ريه خصما مطلقاً للميتافيزيقا مثل لودانتك . ويلوح أنه يقوم منذ بضع سنوات بمحاولات توفيق مفيدة مع بعض النزعات المثالية والميتافيزيقية المعاصرة ، عاملا على تكييف هذه مع المذهب الوضعى . لكنه فى أبحاثه الأكثر تميزاً لفكره ، وعلى الأقل فى تلك التى نشرها حتى الآن ، يناضل من أجل المذهب الوضعى الذى يسميه « نزعة علمية » scientisme ابتغاء تمييزه من وجهة نظر الكونتيين السنيين(٢) . وريه وضعى بمعنى أنه لا يقر إلا بمذاهب العلم الوضعى ، أعنى بعلم لا يعلمنا شيئا عن طبيعة الأشياء ، لكنه يكتفى بأن يبين لنا كيف ينبغى علينا أن نستخدمها . قال : « إن العلم يرد الجزئى إلى العام ، والمركب إلى البسيط ، والممكن إلى الواجب ، وكل هذا يتم بمتابعة الطبيعة خطوة فخطوة ، بواسطة الملاحظة والتجربة والبرهان ، من غير لجوء أبدا إلى صدف الخيال . ولهذا يمكن تعريف العلم بأنه البحث المنهجى عن القوانين الطبيعية بواسطة تحديد العلل وتنظيمها » (٣) ، والأبحاث الفلسفية ، بدلا من أن تتعلق بالوقائع ، لا يتعلق إلا بالنتائج التى يحصل عليها العقل بتطبيق الملاحظة والتجربة على هذه الوقائع(٤) . وفى المباحث الفلسفية لا محل

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٧٠ .

(٢) « الفلسفة الحديثة » باريس ، فلاماريون سنة ١٩٠٨ ص ٦ .

(٣) « عناصر فلسفية علمية وأخلاقية » باريس — عند الناشر كورنيلي وشركاه ص ١٧ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٦ .

للحديث عن الدقة العلمية ولا التحقيق ، لأننا فيها نتجاوز ما يمكن البرهنة عليه علميا . ومن هنا جاء الطابع الافتراضي في كل تفكير فلسفي . إن التفكير الفلسفي يمكن أن يكون محتملا جدا ، لكننا لا نستطيع فيه أن نقدم دليلا يقضي على كل سبب للشك . «فبينما العلم ، بالملاحظة المباشرة ، يسير نحو الدراسة الدقيقة الموضوعية للوقائع مجموعة في مجاميع متمايزة تمام التمايز ، نجد أن الفلسفة ، بالتأمل ، تنقد النتائج العلمية ، ابتغاء أن تقدم ، افتراضا ، تفسيرا كليا يصلح لإرشاد نشاطنا وتفسيره . إنها في جوهرها نقد عام» (١) . فالتفلسف هو التعميم ، والتعمق ، والتأمل ، والتفسير (٢) . لكن الفلسفة العلمية تتحاشى من كل ميتافيزيقا . «إنها تدع القصائد الميتافيزيقية التي أبدعها الخيال الفردي لتصبح التعاون الجماعي بين العلماء والمؤرخين والنقاد» (٣) . وعلى غرار كونت يتصور ريه الفلسفة على أنها تعميم ، و«تركيب عام يتألف من كل المعارف العلمية» . وهو يرى أن النظرة الفلسفية لا تتعارض ، أساسا ، مع النظرة العلمية ، بل توجد الواحدة منهما بجوار الأخرى . وينبغي ألا تتفاضل الفلسفة من العلم لا من حيث الموضوع : فهو واحد ألا وهو «تفسير التجربة» ؛ ولا من حيث المنهج . وليس بينهما فارق إلا في وجهة النظر التي منها ننظر ، وما يميز ، وما ينبغي وحده أن يميز ، بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الفلسفية هو أن الأخيرة أكثر عموما ، وتبدو دائما بمثابة مغامرة ، فلا تهتم بالتدقيق والضبط المحكم . بل تهدف إلى المجموع ، والتصنيف داخل مجموع ؛ والربط بمجموع (٤) . ويعتقد ريه أنه يستطيع أن يسمى اتجاهه الفلسفي بأنه وضعية عقلية ، وضعية مطلقة ،

---

(١) الكتاب نفسه ص ٦ — ٧ .

(٢) « الفلسفة الحديثة » ص ١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٦٠ — ٣٦١ .

نزعة علمية ، أو لتجنب كل لبس : نزعة تجريبية expérimentalisme ، مشيراً بذلك إلى أن مذهبه يقوم كله على التجربة ، لكن بعكس الروزية empirisme القديمة يقوم على التجربة ذات الضوابط ، التي هي نتيجة التجريب العلمي ، — وأنه يرفض في واقعيته المطلقة وواحديته التجريبية أن يتجاوز حدود التجربة (١) .

وفي مقال له نشر في « المجلة الفلسفية » بعنوان « نحو الوضعية المطلقة » يقدم ريه خلاصة مذهبه في الوضعية المطلقة . فيقول إن الفلسفة لا يمكن ولا ينبغي أن تضيف شيئاً إلى ما يقوله العلماء . فالعلماء هم الذين يصنعون الفلسفة كلها ، بالقوة إن لم يكن بالفعل . إنهم يقدمون كل مادتها ، وليس ثم إلا أن يعطى لهذه المادة المشتتة بالضرورة شكلها التنظيمي دون تعديلها ودون إضافة أي شيء إليها ، لأن هذا الشكل متضمن كله في هذه المادة . والعلوم ، رغم اختلافها الظاهري ، تؤلف العلم . والفلسفة هي إدراك العلم والتعريف به ، إنها ، في كلمة ، العلم الوضعي .

وفي الوضع الحالي العلماء هم وحدهم المختصون ، وهم وحدهم القادرون على أن يكونوا مختصين في كل ما يتعلق بمعرفة الواقع . وهم وحدهم الذين يستطيعون ممارسة المناهج التي قدمت حتى الآن نتائج خصبة . ولهذا يبدو أنه لا يمكن تعريف الفلسفة الوضعية المطلقة إلا بأنها مذهب العلم الوضعي ، وهذا في نظر ريه ، ليس هو بعينه تعريفها بأنها « تنظيم المعارف العلمية » كما يقول بعض أنصار الوضعية (٣) . وعلى كل حال فليس هناك بين العلم والفلسفة غير فارق في

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٦٧ .

(٢) في « المجلة الفلسفية » ١٩٠٩ عدد شهر مايو .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦٩ .

الدرجة، لا فى الطبيعة ، والوضعيه الجديرة بهذا الاسم فى عصرنا هذا هى الوضعية التى لا تتراجع أمام أية معطيات ، ولا أمام أية ضرورة للواقع ؛ فالوضعية المطلقة ينبغى أن يكون هدفها هو استخلاص فلسفة العلم هذه بأن تطبق على دراسة الفكر العلمى المعاصر المنهج والنقد التاريخى . اللذين هما منهجها الخاص الحقيقى . إنها تنشد الوحدة لهذا الفكر العلمى — والفروق أو التناقض . وتتساءل بعد ذلك عن الارشادات والتعليمات التى تستطيع استخلاصها من هذه النتائج الأولية فى سبيل الثقافة العامة للروح الإنسانية . وخصوصا فى سبيل مشكلة الحياة والمصير الإنسانى» (١) —

(١) الـكتاب نفسه ص ٤٧٨ . ولنكتف بذكر ما لى من بين مؤلفات ريه : — أولا رسالته للدكتوراه بعنوان » الطاقة والآليه من وجهه نظر شروط المعرفه » (باريس ١٩٠٧) ؛ « والنظرية الفزيائية عند الفزيائيين المعاصرين » (باريس ١٩٠٧) — ثم كتاب «العلم الشرقى قبل اليونانيين » مكتبة التركيب التاريخى ، مجموعة « تطور الإنسانية » (عند الناشر : نهضة الـكتاب ، باريس ١٩٣٠) .

(ب) التيار الاجتماعى

اميل دوركهيم (١٨٥٨ — ١٩١٧)

حاولنا فى الفصل السابق أن نعرض مذاهب المفكرين الذين أرادوا - على نحو متفاوت فى الوعى بذلك - أن يواصلوا الوضعية التى بدأها أوجيست كونت خصوصا من ناحيه المنهج . لكن ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، مايميز خصوصا عمل كونت ، عدا المنهج ، هو النظر إلى الأشياء من زاوية المجتمع . فهو بهذا خصوصا صار مؤسس علم الاجتماع . وهو بهذا أيضا استطاع أن يضمن لنفسه مكانة فى بنثيون الفكر الإنسانى ، ولا نتردد فى أن نقول إنه اكتسب هذه المكانة نهائيا . وينبغى علينا الآن أن نفحص كيف وإلى أى مدى وجد عمل كونت فى فرنسا امتدادات فى هذا الاتجاه .

فى رأينا أن أميل دوركهيم هو أبرز من واصلوا عمل كونت فى هذه الناحية[1] صحيح أن دوركهيم ينبه إلى عدم الخلط بين مذهبه الوضعى وبين الميتافيزيقا الوضعية عند كونت واسبنسر ، والنعت الوحيد الذى يقره هو : أنه ذو نزعة

---

(١) الكتاب الرئيسى لدوركهيم عنوانه : « قواعد المنهج الاجتماعى » (باريس ، ألكان ، ١٨٩٥، ط ٢ ١٩٠١) ، ولنكتف بذكر الكتب التالية من بين مؤلفاته : « فى تقسيم العمل الاجتماعى » (رسالته للدكتوراه ، باريس ، ألكان ١٨٩٣) ، « الانتحار » ، دراسة اجتماعية (باريس ، ألكان ١٨٩٧) ، « الأشكال الدنيا للحياة الدينية : النظام التوتمى فى استراليا » (باريس ، ألكان ، ١٩١٢) ، وبعد وفاة دوركهيم ظهر له : « التربية وعلم الاجتماع » (نشرة فوكنيه ، باريس ، ألكان ١٩٢٢) ؛ « علم الاجتماع والفلسفه » مع مقدمة لبوجليه ، (باريس ١٩٢٤) « التربية الأخلاقية » (نشرة فوكنيه ، باريس ألكان ١٩٢٥) . ولنشر أخيرا إلى « الحولية الاجتماعية » ، وهى مجلة أسسها دوركهيم فى ١٨٩٦ (فى باريس عند الناشر ألكان) وفيها نشر عدة دراسات ومقالات فى نقد الكتب .

عقلية rationaliste . يقول دوركهيم : « إن غرضنا الرئيسى هو أن نطبق على السلوك الإنسانى المذهب العقلى العلمى بأن نبين أنه إذا نظر إليه فى الماضى فإنه يمكن إرجاعه إلى علاقات علة ومعلول يمكن تحويلها بعملية عقلية إلى قواعد تتعلق بالمستقبل . وماسميناه بوضعيتنا ليس إلا نتيجة هذا المذهب العقلى(١) » .

وفى تحليل تاريخى لعلم الاجتماع فى فرنسا فى القرن التاسع عشر ينقد دوركهيم بقسوة قانون الأطوار الثلاثة كما ينقد نظرة كونت فى علم الاجتماع . « ذلك أن كونت يريغ إلى تحديد القانون الذى على أساسه يتم تطور المجتمع الإنسانى بوجه عام ، لا المجتمعات ، وإنه ليفكر كما لو كانت الإنسانية تؤلف كلا متحققا ، وكما لو كان الجنس الإنسانى ، فى مجموعه ، جماعة واحدة تتطور دائما فى نفس الاتجاه ، وفقا لمسار مستقيم . لكن الواقع هو أن الانسانية ليست إلا فكرة عقلية وحدا جنسيا يدل على مجموع الجماعات الانسانية . والقبائل والأمم والدول هى الوقائع التاريخية الحقيقية الوحيدة التى ينبغى على علم الاجتماع ويمكنه أن يعنى بها(٢) » .

لكن على الرغم من هذه الاعتبارات النقدية فإن دوركهيم لايتردد فى أن يعترف بفضل كونت فى إنشاء علم الجماعات الوضعى ، لأنه بفضل كونت أصبح علم الاجتماع عاملا فى الحياة العلمية . « لهذا فن العدل أن يعد أبا علم الاجتماع وهو الذى وضع اللفظ Sociologie للدلالة على هذا العلم الجديد فأصبح اسما نهائياً لهـــذا العلم . أضف إلى ذلك أنه يشيع فى كل مذهبه ، وسط كثير من الأخطاء شعور حى جدا بحقيقة الواقع الاجتماعى ، وما يميز هذا الواقع حقا ، والحالة العقلية التى ينبغى أن يكون عليها الباحث من أجل دراسته(٣) .

---

(١) « قواعد المنهج الاجتماعى » ١٨٩٥ المقدمة من VII_VIII .

(٢) « علم الاجتماع فى فرنسا فى القرن التاسع عشر » مقال فى « المجلة الزرقاء » (وهى مجلة سياسية وأدبية) فى ١٩ مايو سنة ١٩٠٠ ص ٦١٢ .

(٣) المقال نفسه ص ٦١٢ ، وللمقال بقية فى عدد ٢٦ / ٥ / ١٩٠٠ ص ٦٤٧ .

والفهم دوركهيم حق الفهم ينبغى أن نتذكر أنه ليس فقط ينقد وضعية كونت بل هو يرفض بشدة المادية والتجريبية السطحية . ويتحدث عن استحالة رد المقولات إلى الإحساسات ، من ناحيـــة ، ورد ماهو اجتماعى إلى ماهو فردى من ناحية أخرى . يطالب بالاعتراف بأن للواقعة الاجتماعية طابعاً خاصاً نسيج وحده Sui generis ويرفض منهج الرد ، أى تفسير الأعلى بالأدنى ورد العالى إلى السافل ، وتفسير المركب بالبسيط . كذلك ينبغى ألا ننسى أن تصور دوركهيم للوقائع الاجتماعية على أنها أشياء ينبغى ألا يفهم بمعنى أن الوقائع الاجتماعية هى وقائع العالم الفزيائى .

ويقترب دوركهيم من المثالية حين يدرك الشعور الجماعى على أنه واقع روحى مستقل ومختلف جوهريا عن المعطيات الفردية .

ولم يخطىء جورج دافى ، أحد تلاميذ دوركهيم البارزين ، حين فسر آراء استاذه تفسيرا مثاليا ، لأنه فى الجماعات الأولية يوجد تحول للأشياء إلى قيم مثالية ، حتى إن مستوى الحياة الاجتماعية ليس بعد مثل مستوى الحياة الحيوانية وهو مستوى الأحساس . والحياة الجنسية Sexuelle الأولية ونظام الزواج لايمكن تفسيرهما إذا لم نرجعهما إلى الحياة الدينية(١) .

ومع ذلك فإن مايميز انتاج دوركهيم هو أنه ينشد جعـــل علم الاجتماع علما طبيعيا مستقلا بذاته ، والتخلى عن كل الاعتبارات الغائية ، ومعرفة الوقائع الاجتماعية وقوانينها وفقا للمناهج العلمية التى تمكننا من التنبؤ بها ، وكسائر أنصار الوضعية العلمية خضع دوركهيم لسحر موضوعية المنهج العلمى ودقته ، ذلك المنهج العلمى ودقته ، ذلك المنهج القائم على الملاحظة الخارجيـــة

---

(١) جورج دافى : « إميل دوركهيم » فى مجموعة « كبار الفلاسفة » ، باريس ص ٤٥ .
وقارن مقال دافى عن دوركهيم فى « المجلة الفلسفية » سنة ١٩١٠ .

للظواهر . واصطلاحات مثل : « منهج علمي » ، « ملاحظة موضوعية من الخارج » « شيء » - لها عنده ، وعنده هو خصوصا ، قيمة مطلقة . ولا يستطيع أن يعد علميا حقا إلا ما يتفق مع هذه الاصطلاحات . و « النزعة العقلية » عند دوركهيم هي في أساسها نزعة تجريبية ، لأنه يستبعد كل قبلية Apriorisme وينظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء عارية عن كل استبطان ، خاضعة لقانون العلية شأن كل الظواهر الخارجية في الطبيعة . ولاشك أن « الوقائع الاجتماعية » ليست أشياء مادية ، لكنها أشياء مثلها مثل الأشياء المادية ، وأن ذلك على نحو مختلف « فما هو الشيء فعلا ؟ الشيء هو في مقابل الفكرة ، وهو ما يدرك من الخارج في مقابل ما يعرف من الداخل »(١) .فالشيء هو ما لا يستطيع العقل إدراكه إلا بشرط أن يخرج عن ذاته عن طريق الملاحظات والتجارب ، ويمكن نعت ما قام به دوركهيم بأنه سعى لتطبيق المنهج الموضوعي على دراسة الوقائع الاجتماعية ، المنهج الموضوعي كما يفهمه ريبو في علم النفس ، وقاعدته الأساسية هي دراسة الوقائع العقلية من الخارج ، أي بوصفها أشياء(٢) . ومعنى هذا أن القاعدة الأساسية في منهج دوركهيم لا تتضمن أي تصور ميتافيزيقي ولا أي تفكير نظري في أساس الاشياء . . . « وما تطلبه هو أن يضع عالم الاجتماع نفسه في الحالة العقلية التي فيها علماء الطبيعة والكيمياء وعلم وظائف الاعضاء حينما يتوغلون في منطقة لم تكتشف بعد في ميدانهم العلمي(٣) » .

كذلك ينبغي أن ننظر إلى القاعدة التي وضعها دوركهيم والقائلة بأنه يجب أن لا تفسر الوقائع الاجتماعية بردها إلى الوقائع النفسية — ننظر إليها على أنها لا تعني

(١) « قواعد المنهج الاجتماعي » ط ٢ ص IX
(٢) الكتاب نفسه ص XII
(٣) الكتاب نفسه ص XIII

أن الأعلى ينبغى ألا يفسر بالأدنى ، بل بالأحرى أن الوقائع الاجتماعية ينبغى أن تدرس وتدرك بعيدا عن كل تدخل من الباطن . صحيح أن علم الاجتماع لا يستطيع أبداً أن يستعير « من علم النفس هذه القضية أو تلك ، ابتغاء تطبيقها كما هى على الوقائع الاجتماعية » . ولكن لأن الوقائع الاجتماعية « تنتج عن تركيبات موجودة خارجاً عنا وليس لدينا عنها حتى الإدراك الغامض الذى يمكن الشعور أن يعطيه إيانا عن الظواهر الباطنة(١) » . إن المعتقدات والممارسات الاجتماعية تؤثر فينا من خارج ، وتفرضها الجماعة علينا . إنها نظم Institutions . وبهذا يمكن تعريف علم الاجتماع كما يلى :

« هو علم النظم : نشوؤها وعملها » ، أو بعبارة أبسط : علم الحقيقة الموضوعية للوقائع الاجتماعية (٢) . والمعتقدات والممارسات الاجتماعية ليست فقط خارجة عن الفرد بل هى أيضاً مزودة بقوة ملزمة قاهرة بها تفرض نفسها عليه ، شاء ذلك أو لم يشأ(٣) ونحن غالباً فرائس وهم يخيل إلينا أننا صنعنا أنفسنا ما فرض علينا من خارج(٤) . « والواقعة الاجتماعية تعرف بسلطانها الخارجى القاهر الذى تمارسه أو يمكنها أن تمارسه فى الأفراد (٥)» . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عند دوركهيم عن تصوير للحياة تصويراً آلياً . وهو يضع تعارضاً بين الفرد والمجتمع (أو الجماعة) من ناحية ، وبين الأشكال المتتابعة للمجتمع من ناحية أخرى . وينكر تقدم الإنسانية بالمعنى الذى أراده كونت . قال دوركهيم : « ما هو موجود ، وما هو معطى وحده للملاحظة ، هو المجتمعات الخاصة (أو الجزئية) التى تولد ، وتنمو ، وتموت

---

(١) الكتاب نفسه ص XIX

(٢) « « ص XXIII

(٣) « « « ٦ .

(٤) « « « ١٠ — ١١ .

(٥) « « « ١٥ .

الواحد بمعزل عن الآخر » (١). وما هو نتيجة للتضامن ينظر إليه دوركيم على أنه تحديد خارجي ويقدم فيما يلي تعريفه للواقعة الاجتماعية : « الواقعة الإجتماعية هي كل طريقة في العمل، ثابتة أوغير ثابتة ، قابلة لأن تمارس على الفرد ضغطاً خارجياً ، أوما هو عام في مدى مجتمع معلوم، وله وجوده الخاص مستقلاعن تحققاته الفردية (٢)، وبهذا تمتاز الواقعة الاجتماعية من الوقائع التي تدرسها سائر علوم الطبيعة .

ودوركهيم يريد أن يكون ديكارت — ان لم يكن جاليليو أولافوازييه — علم الاجتماع . وكتابه « قواعد المنهج الاجتماعي » هو بمعنى من المعاني ، معارضة اجتماعية « لمقال في المنهج » لديكارت . والقاعدة الأساسية في المنهج الاجتماعي هي : « عد الوقائع الاجتماعية أشياء » ، ويرى دوركهيم أن علم الاجتماع شغل حتى الآن بتصورات، لا أشياء . «والشيء هوكل ما يعطى أوكل ما يتبدى أو بالأحرى يفرض نفسه على الملاحظة . والنظر إلى الظواهر على أنها أشياء هو النظر إليها على أنها معطيات تؤلف نقطة ابتداء العلم . والظواهر الاجتماعية تبدى دائما عن هذا الطابع (٣)» . وليست من نتاج إرادتنا، بل هي التي تحدد إرادتنا من خارج ، إنها تشبه النماذج التي نضطر إلى تشكيل أفعالنا وفقاً لها(٤) . وكل الوقائع الاجتماعية لها خصائص الشيء . فالقانون يوجد في التشريعات ، وحركات الحياة اليومية تتفشى في أرقام الإحصاءات ، وفي الآثار والمشيدات التاريخية ، والبدع في الأزياء ، والأذواق في الأعمال الفنية(٥) . وتبعاً لذلك فإن اللازمة الأكثر أهمية للقاعدة الأساسية هي . « يجب استبعاد كل الأفكار السابقة Prénotions باستمرار »(٦).

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٦

(٢) الكتاب نفسه ص / ١٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٩

(٦) الكتاب نفسه ص ٤٠ — ٤١ .

وكذلك حينما يسعى عالم الاجتماع إلى استكشاف ضرب مامن الوقائع الاجتماعية فيجب عليه أن يسعى للنظر إليها من زاوية تتبدى فيها منعزلة عن مظاهرها الفردية (١) . ودوركهيم يعارض بهذا ، تارد Tarde الذى ينظر — كما سنرى فيما بعد — إلى الوقائع الاجتماعية على أنها نتاج الاختراعات الفرديه التى تنتشر بالمحاكاة والتقليد . وتوكيداً لاعتقاده بأن الواقعة الاجتماعية مستقلة عن الفرد يقول دوركهيم هذه العبارة التى تتسم بالمفارقة : « إذا استبعد الأفراد، بقى المجتمع».

والمهم عندنا أن دوركهيم يناضل ، بمنهجه ، فى سبيل استقلال علم الاجتماع بازاء الفلسفة ، شبه مافعل ريبو لتحرير علم النفس . فهو يطالب بتفسير الوقائع الاجتماعية تفسيرا طبيعيا ، أى بواسطة تطبيق مبدأ العلية . ومن حيث أن الوقائع الإجتماعية أشياء، فليس من الممكن دراستها بالاستدلالات المحضة ، ولكن بالتجارب المنهجية . وبالجملة ، فإن علم الاجتماع ينبغى عليه أن يتخلى عن ألوان النجاح الدنيوية (المظهرية) وأن يتخذ صفة العلوم المستورة ، وهى الصفة الخليقة بكل علم (٢) . وهكذا كلما ازداد علم الاجتماع تخصصاً زود التفكير الفلسفى بمواد أكثر أصالة وأسهم فى تجديد الفلسفة (٣) .

ولم يكتف دوركهيم بتأسيس المنهج الاجتماعى وتحديده . فعظمته هى بالأحرى فى كونه حاول تطبيق هذا المنهج على بعض الأحوال النموذجية ، وتبعاً لهذا أسهم فى جعله منهجاً تطبيقياً عينياً . فبفضل هذا المنهج راح يلقى ضوءا ساطعاً على بعض الميادين المهمة فى الواقع الاجتماعى ، وبهذا قدم نظرة جديدة فى حياة الانسانية . ومن بين الوقائع الاجتماعية التى خصص لها دراسات متعمقة ،

---

(١) الكتاب نفسه ص ٥٧ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١٧٨
(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٤

لنقتصر على ذكر ما يلى : تقسيم العمل الاجتماعى ، الانتحار ، الطلاق ، تحريم الزواج من المحارم ، مشكلة المعرفة وخصوصاً الحياة الدينية . ويكتفى دوركهيم بدراسة هذه الظواهر فى أشكالها الأولية ابتغاء استخلاص نتائجها من أجل معرفة الأشكال الإجتماعية عندالانسان المتحضر . ويمكن عدهذا المسلك تطبيقاً اجتماعياً لمبدأ ريبو القائل بأنه ينبغى دراسة الانسان المريض نفسياً من أجل حسن معرفة الشعور السوى .

وهذا ما فعله دوركهيم خصوصاً فيما يتعلق بالحياة الدينية. لهذا فإننا نرى أن الأصلح لفهم نظرته الاجتماعية أن نفحص عن تفسيره للأشكال الأولية للحياة الدينية، وقبل ذلك لابد من الإشارة إلى الاتجاه الاساسى فى أبحاثه الاجتماعية الاولى.

يبدأ دوركهيم من هذه الفكرة وهى أن الحياة الاجتماعية ، هى فى جوهرها حياة قانونية ، وبالتالى فان تحقيق العلم الاجتماعى والعلم الاخلاقى يفترض معرفة القانون ، وفى رأى دوركهيم أننا نجد فى القانون انعكاساً لكل الأنماط الجوهرية فى الحياة الاجتماعية والتضامن الاجتماعى . ومن هنا فان أهمية القانون الجنائى المرتبط بالتضامن القديم عن طريق التشابه تقل شيئاً فشيئاً بازاء القانون المدنى الذى يؤمن التضامن العضوى بين الأفراد المتخصصين ، بفضل الجزاءات التى ترد الحقوق إلى أصحابها أولى من الجزاءات القامعة . وينتج عن هذا أن الرابطة الاجتماعيه تتغير طبيعتها : فالنمط الاجتماعى الذى فيه يرتبط الأفراد مباشرة بالمجتمع يتبعه نمط اجتماعى فيه يرتبط الأفراد بعضهم ببعض وفيه تنمو شخصيتهم بالتفاضل . وندرك إذن بالتغيرات التى تحدث فى القانون ما طرأ من تغيرات فى الحياة الاجتماعية وبالتالى ماقام من تغيرات فى الحياة الأخلاقية . وتقسيم العمل مصدر جديد من مصادر التضامن وفى الوقت نفسه هو قوة أخلاقية ، بمعنى أنه يخلق بين الناس نظاما من الحقوق والواجبات يربط بينهم على نحو ثابت . وهو

بجعل الناس ذوى شخصية وفى الوقت نفسه متضامنين بعضهم مع بعض . « وبالجملة فإنه لما كان تقسيم العمل قد صار المصدر الأساسى للتضامن الاجتماعى ، فإنه يصبح بذلك أساس النظام الأخلاقى(١) » . لأن « الأخلاقى هو كل ماهو مصدر للتضامن ، وكل مايحمل الانسان على أن يحسب حساب الغير ، وعلى توجيه حركاته على أساس شىء آخر غير دوافع الأنانية ، وتزداد الأخلاق رسوخا كلما كانت هذه الروابط أكثر عدداً وأشد متانة(٢) » .

والانتحار ، فى رأى دوركهيم ، ليس مسألة شخصية بحتا ، بل هو فى جوهره ظاهرة اجتماعية . فالأسباب التى تحمل الشخص على الانتحار ترتبط ارتباطا وثيقا ، ليس فقط بحالته النفسية ، بل وأيضا وخصوصا بالظروف العامة فى الوسط الاجتماعى الذى يعيش فيه . وفى رأيه أن ثمت قوانين حقيقية تحدد العلاقة بين الظروف الاجتماعية وبين الانتحار . وهذه القوانين تمكننا من محاولة وضع تصنيف منهجى لانماط الانتحار « فإذا كان الانتحار بين النساء أقل منه بين الرجال فما ذلك إلا لأن المرأة أقل انخراطا فى الحياة الاجتماعية ، وهى من أجل هذا أقل شعوراً بقوة الفعل الخير أو السيء . والأمر كذلك بالنسبة إلى الشيخ والطفل ، وإن إختلفت الأسباب . وإذا كانت نسبة المنتحرين تزيد من يناير إلى يونيو ثم تنخفض بعد ذلك ، فما ذلك إلا لأن النشاط الاجتماعى يمر بنفس التغيرات الموسمية(٣) » . ومن هذه الوقائع ينتج أن المعامل الاجتماعى للانتحارات لايفسر إلا اجتماعيا . فالتركيب الأخلاقى للمجتمع هو الذى يحدد فى كل لحظة عدد المنتحرين . فيوجد إذن لكل شعب قوة جماعية ذات طاقة معلومة ، تدفع

---

(١) « فى تقسيم العمل الاجتماعى » ، باريس ، ألكان ١٨٩٣ ، ص ٤٤٨ ، ٤٥٠ ، وهى رسالته للدكتوراه .

(٢) الكتاب المذكور ، ص ٤٥٠ .

(١) « الانتحار : دراسة اجتماعية » باريس ، ألكان ، ١٨٩٧ ، ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

الناس إلى الانتحار . والحركات التى يقوم بها المقدم على الانتحار وتبدو فى أول الأمر أنها لاتعبر إلا عن مزاج شخصى ، هى فى الواقع نتيجة وامتداد لحالة اجتماعية هذه الحركات هى مظهرها الخارجى(١) . وتبعا لذلك فإن أنجع وسيلة ضد الانتحار هى تغيير أحوال الوسط الاجتماعى وخصوصا المستوى الأخلاقى . ولا يمكن القضاء على تيار الحزن الجماعى هذا إلا بتخفيض المرض الجماعى الذى ليس الانتحار إلا نتيجة له وعلامة عليه . وللوصول إلى هذه الغاية ليس من الضرورى استرداد الأشكال الاجتماعية البالية بطريقة صناعية ، وهى أشكال لايمكن أن نبعث فيها غير مظهر خارجى للحياة ، ولا أن نخترع أشكالا جديدة كل الجدة لانظير لها فى التاريخ . ومايتبغى فعله هو أن نبحث فى الماضى عن بذورة حياة جديدة كان ينطوى عليها ، وأن نعمل فى إنمائها ابتغاء تحقيق تنظيم مهنى جديد للمجتمع(٢) ،

ومعنى هذا أن علم الاجتماع عند دوركهيم وثيق الصلة بعلم التربية . ودوركيم ظل طول حياته يدرس علم التربية فى نفس الوقت الذى كان يدرس فيه علم الاجتماع . ففى كلية آداب جامعة بوردو إستمر من سنة ١٨٨٧ حتى سنة ١٩٠٢ يدرس علم التربية أسبوعيا لمدةساعة . وفى السوربون عين بديلا لفردينان بويسون Bui-son أستاذ علم التربية سنة ١٩٠٢ ، وأستاذا بدلا منه فى سنة ١٩٠٦ . وقد قام تلميذه بول فوكونيه بنشر محاضراته بعد وفاته(٣) . وفى ميدان علم التربية نجد أيضا كل آرائه الأساسية فى علم الاجتماع . فعنده أن « كل مجتمع ، إذا لوحظ فى

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٣٦ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٥٠ ومالوها .

(٣) أنظر : «التربية وعلم الاجتماع » ، مع مقدمة لبول فوكونيه ، باريس ، ألكان سنة ١٩٢٢ ، ثم « التربية الأخلاقية » ، باريس ، ألكان ١٩٢٥ ،

لحظة معينة من تطوره ، له نظام فى التربية يفرض نفسه على الأفراد بقوة لا يمكن فى العادة مقاومتها . ومن العبث أن نعتقد أننا نستطيع أن نربى أولادنا كما نريد . فثمت عادات نحن ملزمون باتباعها ؛ فلو انحرفنا عنها بشدة ، انتقمت منا فى شخص أولادنا . فهؤلاء إذا صاروا بالغين لم يروا أنفسهم قادرين على أن يعيشوا فى وسط معاصريهم ولم يعودوا فى انسجام معهم(١) » . وهذه العادات والأفكار لسنا نحن الذين صنعناها بوصفنا أفرادا ، بل هى نتاج الحياة المشتركة وهى تعبير عن ضرورات هذه الحياة المشتركة ، بل هى فى قسمها الأكبر من عمل الأجيال السابقة(٢) . وهذا هو تعريف دوركهيم للتربية ، قال : « التربية هى تأثير الأجيال البالغة فى الأجيال التى لم تنضج بعد للحياة الاجتماعية . وموضوعها بعث وتنمية طائفة من الأحوال الفزيائية والعقلية والأخلاقية فى الطفل التى يتطلبها منه المجتمع السياسى فى مجموعه والوسط الخاص المقدر له أن ينتسب إليه(٣) » وبعبارة أخرى ، إن التربية تنظيم اجتماعى منهجى للجيل الناشىء . ويرى دوركهيم أن المصادرة التى يقوم عليها كل تفكير تربوى هى « أن التربية أمر اجتماعى فى جوهره ، سواء من حيث المنشأ ومن حيث الوظيفة ، وأن علم التربية ، تبعا لذلك ، يستند إلى علم الاجتماع أكثر مما يستند إلى أى علم آخر(٤) » .

ودوركهيم فى كتابه « التربية الأخلاقية » يتخذ وجهة نظر الأخلاق العلمانية وهو يقصد بذلك « تربية تمتنع من الاستعانة بالمبادىء التى تقوم عليها الأديان المنزلة ، تربية لا تستند إلا إلى أفكار وعواطف وعادات يقرها العقل وحده ، وبالجملة تربية عقلية خالصة(٥) » . وهذا اللون من التربية هو وحده الموافق

---

(١) « التربية وعلم الاجتماع » ص ٤١ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٤٢ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٤٩ .
(٤) الكتاب نفسه ١٠٦ .
(٥) « التربية الأخلاقية » باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٥ ص ٣ — ٤ .

للطور الوضعى الذى توجد فيه الانسانية اليوم(١) . « الفعل الأخلاقى هو الفعل الذى يتوخى مصلحة جماعية(٢)» . وبينما أخلاق الجماعات الدنيا دينية فى جوهرها فإن الأخلاق فى الطور الوضعى الانسانية ينبغى أن تكون فى جوهرها اجتماعية . وكأن دوركهيم يريد أن يستبدل الجماعة بالألوهية(٣) . « لا يمكن ألا نعترف بأنه إذا كانت القاعدة الأخلاقية عملا جماعيا ، فاننا نتلقاها أكثر مما نصنعها . وموقفنا سلبيا أكثر منه إيجابيا ؛ أنه يصنع بنا أكثر مما نصنع نحن(٤)» . وفى أعماق الالتزام توجد فكرة القسر الأخلاقى(٥) . ويعتقد دوركهيم أن هذا الحكم الخارجى المفروض من الجماعة يتفق مع الحكم الذاتى المنبثق من الشخصية . « فقواعد الأخلاق التى نبدأ بالخضوع لها سلبيا والتى يتلقاها الطفل من الخارج عن طريق التربية والتى تفرض نفسها عليه بحكم السلطة التى فيها ، نستطيع نحن أن نبحث عن طبيعتها وظروفها القريبة والبعيدة وسبب وجودها . وبالجملة نستطيع أن نجعل منها علما . فلنفرض أن هذا العلم قد تم . هنالك ينتهى استقلالنا الذاتى ، ونصبح سادة العالم الأخلاقى(٦) » . «وهكذا فاننا نصبح قادرين على السير وفقا لها عن علم ومعرفة بذلك ، بشرط أن نملك فهما للقواعد الأخلاقية والعلل التى تستند إليها والوظائف التى يؤديها كل منها . وهذه المسايرة القائمة على الرضا ليس فيها بعد أى قسر(٧)» . والخلاصة أنه « من أجل السير حسب الأخلاق لا يكفى بعد احترام النظام والارتباط بجماعة ، بل ينبغى أيضا ، إما باحترام القاعدة أو الاخلاص لمثل أعلى جماعى ، أن يكون لدينا شعور واضح تام كلما

---

(١) الكتاب السابق ، ص ٦ — ٧ .

(٢) الكتاب السابق ص ٦٨ .

(٣) الكتاب السابق ص ١٢٠ .

(٤) الكتاب السابق ص ١٢٣ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١١٢ .

(٦) الكتاب السابق ص ١٣٣ .

أمكن ذلك ، شعور بأسباب سلوكنا (١) . ومن هذه الناحية فإن الوسيلة لتنشئة الطفل أخلاقيا ليست بأن نكرر عليه - حتى لو كان ذلك بحماسة واقتناع - طائفة من القواعد العامة ، الصادقة لكل زمان ومكان ، بل أن نجعله يفهم بلده وعصره ، وأن نجعله يشعر بحاجاته ، وأن نلقنه أمور الحياة فى بلده ، وبهذا نهيؤه ليأخذه قسطه من الأعمال الجماعية التى تنتظره .(٢)

ولم يكن اهتمام دوركهيم بالمشكلة الدينية اهتماما خاصا - لمجرد حب الاستطلاع. وإنما دوركهيم ذو طبيعة دينية تماما . والدين هو الجذر الذى منه نما كل انتاجه الفكرى . وبعض ملامح شخصيته تذكر بأنبياء اليهود الأقدمين : قوة اقتناع كبير ، جرأة فى المبادىء ، إنفعال وجدانى ، غضب ، وخصوصا نظرته فوق الفردية بل العالية إلى الآمر المطلق الذى يفرضه المجتمع على الفرد . وإذا كان دوركهيم قد اتخذ موضوعا لبحثه أقدم الاديان وأبسطها ، فما ذلك إلا لأنه بدا له أصلح من غيره لتفهم طبيعة التدين فى الإنسان ، أى الكشف عن ناحية جوهرية ثابتة فى الإنسانية (٣) ، لأن المسلمة الرئيسية فى علوم الاجتماع عند دوركهيم هى أن أى نظام دينى لا يمكن أن يقوم على الخطأ والكذب . ويقتصر دوركهيم على دراسة الديانة لأنه يعتقد « أننا لا نستطيع الوصول إلى فهم الأديان الأحدث ظهوراً إلا بتتبع الكيفية التى تكونت بها الأديان على مدى التاريخ تدريجيا» . (٤) ولا حاجة بنا إلى أن ننبه إلى أن دوركهيم لا يقصد من ذلك أبدا إلى أنكار الحركة والتطور الدينى للانسانية .

وعلى خلاف اسبنسر وماكس ملر ، يؤكد دوركهيم أنه لا فكرة الخارق على الطبيعة Surnaturel ولا فكرة الله يمكن أن ينظر اليها على أنها العناصر

(١) الكتاب السابق ص ١٣٦ — ١٣٧

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤١ .

(٣) « الأشكال الأولية للحياة الدينية » ، باريس ألكان ، سنة ١٩١٢ ص ٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٤ .

الأساسية فى الدين . وفكرة الخارق على الطبيعة فكرة بعيدة كل البعد عن الانسان البدائى ، وانما هى تولدت فى تيار التطور العلمى . كذلك توجد أديان كبرى خالية من فكرة الآلهة والأرواح أو لا تلعب فيها غير دور ثانوى ضئيل ، كما هى الحال فى البوذية وديانة الجاينا (١) . كذلك يطرح دوركهيم النظرة إلى الدين على أنه يقوم على أساس القول بأن كل شىء ذو نفس ، كما هو رأى تيلر واسبنسر ، ويبين أن عبادة الموتى ليست فطرية أولية ، وبالتالى فان المذهب القائل بأن كل شىء ذو نفس هو مذهب بغير أساس . والهالة التى يحاط بها الأسلاف ليست ناشئة عن كونهم أسلافا ، أى عن كونهم قد ماتوا ، وانما لأنهم تخلع عليهم صفات الإهية ، وبتعبير مستعار من قبائل ميلانيزا أن الأسلاف بطبعهم ذوو « مانا » (٢) . والإنسان البدائى لم يكن يرى من حوله دائما كائنات تشبهه ، بل كان ينظر إلى نفسه على غرار كائنات هو مختلف عنها كل الاختلاف . والمذهب القائل بأن كل شىء ذو نفس يفضى إلى جعل الدين مجرد نسيج من الأوهام . والأمر كذلك بالنسبة إلى المذهب المؤله لقوى الطبيعة . . فالواقع هو أن القوى الكونية الكبرى لم تؤله إلا فى عهد متأخر . والكائنات الأولى التى وجهت إليها العبادة هى نباتات بسيطة أو حيوان شعر الإنسان نحوه بالمساواة على الأقل : مثل البط . والقنفر ، والايمو والسحلية والحلزون والضفدعة ، الخ » (٣) .

وهكذا نجد أنه لا الفرد البشرى ولا الطبيعة الخارجية قادرة على تفسير كيفية نشأة الدين . بل علينا أن ننشدها فى عبادة أكبر أهمية وأشد ايغالا فى البدائية . وهذا ما اعتقد دوركهيم أنه وجده فى طوطمية القبائل الأوسترالية

---

(١) الكتاب المذكور ص ٤١ ، ٤٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٩٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٠٠

كما وصفها بولدون اسبنسر و ف . ج . جلن F. G. Gillen من ناحية ، واستريلو Strehlow من ناحية أخرى . ذلك أن الطوطم هو الاسم الذى أطلقته قبيلة أو جبوى Ojibway وهى قبيلة الجونكية algonkine للدلالة على نوع الأشياء الذى تحمل القبيلة اسمه . والأمور التى تستخدم طواطم تنتسب ، فى معظم الأحوال ، إما إلى المملكة النباتية أو المملكة الحيوانية ، وخصوصا هذه الأخيرة (١) . وطوطم الحلف هو أيضا طوطم أفرادها . وطوطم القبيلة هو بمثابة جنس أنواعه طواطم القبائل . (ويطلق « الحلف » phratrie على مجموعة من القبائل المتحدة فيما بينها بروابط اخوة) . لكن الطوطم ليس فقط رمزا وشارة ، بل له طابع دينى إنه نموذج الأمور المقدسة . ويمكن تعرف قداسة النبات الطوطمى أو الحيوان الطوطمى بكونه حرام أكله . وكل عضو فى القبيلة يشارك فى الحياة المقدسة بوصفه عضوا . فلكل فرد اذن طبيعة مزدوجة : وفيه يوجد معاً كائنان : انسان وحيوان . فالنظرة الثنائية إلى الإنسان كانت اذن منذ البداية عنصرا أساسيا فى الدين (٢) . لكن الطوطمية ليست عبادة فحسب ، بل هى تقدم لنا أيضا إمتثالا كليا للعالم . وهذه لمحة أساسية فى الدين . ودوركهيم يرى فى الطوطمية أصول نظرية فى المعرفة . ويحاول أن يبين أن الأفكار الأساسية فى العقل ، والمقولات الجوهرية فى الفكر ، هى من نتاج عوامل اجتماعية (٣) . فمثلا فكرة الجنس نشأت من فكرة الحلف القبلى Phratrie . وفكرة النوع نشأت من فكرة القبيلة . والحياة الاجتماعية تقدم النماذج التى على قالبها تشيد المقولات . ومن ناحية أخرى لا يجهل دوركهيم أبداً الجانب الفردى فى الدين ، فيقول إنه لا يوجد دين ليس فيه جانب فردى.

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٩٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٠ ، ٢٠٦ .

وفى بعض القبائل الأوسترالية وفى معظم الجماعات الهنديه فى أمريكا الشمالية نجد أن الرابطة بين الفرد وشىء معين شبيهة بالرابطة القائمة بين القبيلة وطوطمها . وبين الفرد والشىء هوية فى الطبيعة والأسم . ولهذا فان دوركهيم يتحدث — فى اتفاق مع فريزر Frazer — عن طوطمية فردية ، ويقصد بذلك العبادة التى يقيمها كل فرد لرئيسه(١) . لكن ليس معنى هذا أن الطوطمية ليست شيئا آخر غير عادة فردية عممت شيئا فشيئا . فالطوطم الفرعى يفترض الطوطم ، كما أن النوع يفترض الجنس . وعلى خلاف فنت وغيره من علماء الأجناس يدعى دوركهيم أن الطوطمية ليست عبادة حيوانات ، فالطوطمية ليست عبادة حيوانات معينة ونباتات أو صور ، بل هى بالأحرى اعتقاد فى قوة لاشخصية توجد فى كل هذه الكائنات ، دون أن تكون واحدا منها بعينه . فالقوة تلعب دور مبدأ حيوى ولها فى نفس الوقت طابع أخلاقى . والطوطم هو مصدر الحياة الاخلاقية فى القبيلة ، ومعناه عند الانسان البدائى نفس المعنى الذى للراية عند الجندى الحديث . والطابع المقدس سريع العدوى إلى أقصى درجة ؛ فالنقل يتم إذن من الكائن الطوطمى إلى كل مايتصل به عن قريب أو عن بعيد(٢) . وتبعا لذلك فان الخوف لا يمكن أن يعد عنصرا أصيلا فى الدين . والديانات الأولى لها أصل آخر مختلف تماما . والعبارة الشهيرة : « الخوف هو أول من صنع الآلهـة فى الكون Primus in orbe deos fecit timor لاتبررها الوقائع أبدا . فأساس الطوطمية هو مشاعر الثقة الهانئة أولى من يكون مشاعر الخوف والضغط(٣) » . وعلى كل حال فانه من المؤكد أن القوة التى يشعر المؤمن بأنه يعتمد عليها ليست مجرد هذيان ، بل هى شىء حقيقى إلى درجة كبيرة : إنها موجودة ، وهى المجتمع .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣١٨ .

(٣) « « « « ص ٣٢٠ — ٣٢١ .

فالمجتمع هو مصدر كل ماهو مقدس . حقا أن المجتمع ، كما يفهمه دوركهيم ، ليس شيئا ملموسا قابلا للقياس ، بل هو بالأحرى فكرة ؛ لكن هذه الفكرة قوة حقيقية . وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن مثالية عند دوركهيم . « وهكذا نجد أن ثمة منطقة فى الطبيعة فيها تكاد تنطبق صيغة المثالية حرفيا ، ألا وهى : المملكة الاجتماعية . ففيها تصنع الفكرة الواقع أكثر مما يحدث ذلك فى أى مكان آخر(١) » . فليس فقط الدين يستعيض عن العالم الذى تقدمه الحواس عالما من نوع آخر ، بل إن كثيرا من الطقوس الدينية ذات طابع مثالى ؛ إذ لا يراد منها الحصول على نتائج مفيدة عمليا ، بل بالأحرى يراد بها أن تسمو بالانسان باطنيا ، وأن تنبه فيه بعض الأفكار والمشاعر ، وأن تربط الحاضر بالماضى ، والفرد بالجماعة . فالحداد مثلا ليس تعبيرا تلقائيا عن انفعالات فردية ، بل هو واجب تفرضه الجماعة . فالمرء ينوح ليس فقط لأنه حزين ، بل لأنه مفروض عليه أن ينوح . أنه موقف طقسى يضطر المرء إلى اتخاذه احتراما للعادات والتقاليد ، لكنه ، إلى حد كبير ، مستقل عن مشاعر الفرد . ولهذا يرغم المرء الدموع على السيلان بوسائل صناعية مسايرة لهذه العادات والتقاليد . والمجتمع غالبا مايكون قاسيا مع الأفراد ، فهو يتطلب منهم بالضرورة تضحيات متواصلة ، ويقهر نوازعهم الطبيعية ، لأنه يرفعهم فوق أنفسهم . ولكى يكون فى وسعنا أداء واجباتنا نحو المجتمع ينبغى علينا إذن أن نتدرب على قهر غرائزنا(٢) أحيانا ، وأن نصعد منحدر الطبيعة حين يقتضى الأمر ذلك . ويسمى دوركهيم مجموع الطقوس التى يراد منها فصل الكائنات المقدسة عن الكائنات العادية ـ يسميه باسم العبادة السلبية . وهذه الطقوس لا تفرض على المؤمن القيام بوظائف فعلية ، بل

---

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٢٦ .

(١) الكتاب نفسه ص ٤٥٢ .

تقتصر على أن تحرم عليه بعض أنواع الفعل ؛ فهى جميعها تتخذ شكل التحريم ، أو كما يقال عادة فى علم الاجناس ، تتخذ شكل « تابو » . وهذه الكلمة هى المستعملة فى اللغات البولينيزية للدلالة على النظام الذى بموجبه تسحب بعض الأشياء من الاستعمال المشترك(١) . وتوجد تحريمات دينية تهدف إلى تمييز الأمور المقدسة المختلفة الأنواع فمثلا حرام أكل بعض الأشياء أو التطلع إليها ، والعمل فى أيام الأعياد الدينية ، الخ . والانسان البدائى يعترف بقيمة الألم التربوية ، لأن الألم علامة على أن بعض الخيوط التى تربط الفرد بالحياة العادية قد قطعت . والعبادة الإيجابية تقوم على الاتصال المباشر بين الانسان وبين القوى الدينية . ويوافق دوركهيم على رأى روبرتسن اسمث القائل بأن التضحية ليست نوعا من الجزية أو التقرب، الالزامى أو الاختيارى، شبيها بما يدين به الرعية للأمراء . بل القيمة الرئيسية فى التضحية ناشئة عن كون الوجبات التى يشترك فى تناولها الناس تخلق بينهم رابطة من النسب الصناعى(٢) . فالعبادة إذن وسيلة ممتازة للتقريب بين الأفراد . وبهذا يظفر الدين بأهمية أخلاقية كبيرة . ودوركهيم يبحث فى العبادة القائمة على المحاكاة (أى محاكاة الحيوان الذى يراد الاكثار منه) عن الأصل فى محاولة المؤمن ، فى بعض الأديان البدائية ، أن يصبح شبيها بالله . وعلى كل حال فإن الحياة الدينية ، فى كل أشكالها ، موضوعها رفع الانسان فوق ذاته وجعله يحيا حياة أسمى من تلك التى كان سيحياها لو لم يطع الانوازعه التلقائية الفردية(٣) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٨٠ — ٤٨١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٩٢ .

وعلى كل حال فإن دوركهيم يعتقد أنه نجح فى أن يتبين ، فى الجماعات المتواضعة جدا التى درسها ، بعض العناصر التى تتكون منها الأفكار الدينية الأساسية وكذلك كل المواقف الرئيسية الطقسية التى هى الأساس فى أكثر الأديان تقدما ، وهى : تمييز الأمور المقدسة من تلك العادية ، وفكرة الروح والنفس ، وفكرة الشخصية الأسطورية ؛ وفكرة الألوهية القومية والدولية ، والعبادة السلبية مع الأفعال الزهدية ، والعشاء الربانى ، والطقوس القائمة على المحاكاة ، والفدية للكفارة ، الخ .

ويستند دوركهيم إلى هذه القضية لتفهيم بعض النتائج التى وصل اليها ، ولاستخراج نتائج تتعلق بماهية الدين(١) .

فتراه يعارض النزعة العقلية مؤكدا أن الامتثالات والمعتقدات لا تؤلف العنصر الجوهرى فى الدين . « فالمؤمن الذى شارك فى تعبد الاهه ليس فقط انسانا يرى حقائق جديدة يجهلها غير المؤمن ، بل هو أيضا إنسان يملك قدرة أكبر . إذ يشعر فى نفسه قوة أكبر على احتمال مصاعب الحياه أو قهرها والتغلب عليها . . . وأول عقائد الايمان هى الاعتقاد فى الخلاص بواسطة الايمان(٢) » . وفى اتجاه البرجماتية ، يرى دوركهيم فى الدين مصدرا للسلوك فى الحياة خصوصا . فإن كان المؤمن يشعر بنجاته من الشر ، فليس ذلك بفضل الامتثال والتصور . « بل العبادة هى التى تبعث آثار الفرح والطمأنينة والهدوء والحماسة ، وهذه فى نظر المؤمن دليل تجريبى على معتقداته(٣) » . والمعتقدات الدينية تقوم على تجربة نسبيح وحدها ، قيمتها البرهانية هى بمعنى من المعانى كبيرة كبر التجربة العلمية .

---

(١) الكتاب نفسه ٥٩٤ .
(٢) الكتاب نفسه ٥٩٥ .
(٣) الكتاب ص ٥٩٦ .

ومن رأى دوركهيم أن العلم لا يمكن أبداً أن يحل محل الدين . « لأن الإيمان هو قبل كل شيء سورة نحو العمل ، بينما العلم مهما توغلنا به يظل دائماً على مبعدة من العمل . إن العلم ناقص وأشتات ، ولا يتقدم إلا ببطء ولا ينتهى أبداً . أما الحياة فلا تستطيع الإنتظار » (١) . ويقال إن العلم ينكر الدين من حيث المبدأ . لكن الدين موجود ، وهو نظام من الوقائع المعلومة ؛ وبالجملة فهو حقيقة واقعة . فكيف يمكن العلم إذن أن ينكر حقيقة واقعة ! وفضلا عن ذلك فمن حيث أن الدين فعل وعمل ، وأنه وسيلة لجعل الناس يعيشون ، فإن العلم لا يمكن أن يقوم مقامه . فإنه إذا كان يعبر عن الحياة فإنه لا يخلقها ، إن فى وسعه أن يسعى لتفسير الإيمان ، لكنه بذلك يفترضه مقدماً (٢) . ولا يمكننا التحدث عن تنازع بين العلم والدين إلا إذا أراد التفكير الدينى فى أيامنا هذه أن يلعب نفس الدور الذى كان له فى الماضى . والتفكير الدينى يبدو أنه مدعو لأن يتحول لا لأن يختفى (٣) . ولا نستطيع بعد أن نتحمس للمبادىء التى باسمها أوصت المسيحية السادة بمعاملة العبيد معاملة إنسانية ؛ « ومن ناحية أخرى فان فكرة المسيحية عن المساواة والإخاء بين الناس تبدو لنا اليوم أنها تترك مجالا واسعاً ، أكثر مما يجب ، لألوان من عدم المساواة الظالم . . . وبالجملة فإن الآلهة القديمة تشيخ أو تموت ، وغيرهم لم يولدوا . وهذا هو ما جعل محاولة كونت لتنظيم دين ذى ذكريات تاريخية قديمة تبعث بطريقة صناعية ـ محاولة مخفقة : فمن الحياة نفسها ، لا من ماضى ميت ، يمكن انبثاق عبادة حية » (٤) .

وهكذا يرى دوركهيم أن كل حياة اجتماعية بالمعنى الحقيقى ذات طابع دينى ،

---

(١) الكتاب نفسه ص ٦١٥ .
(٢) الكتاب نفسه ٦١٤ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٦١٤ ـــ ٦١٥ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٦١٠ ـــ ٦١١ .

وبالعكس ، كل دين بالمعنى الحقيقي ذو طابع اجتماعي ؛ فالدين والجماعة يؤلفان في نظره نوعا من الدائرة . وما هو خالد حقاً في الدين هو المشـاعر والأفـكار الجماعية . ولا يرى دوركهيم فارقاً جوهرياً « بين جماعة من النصارى يحتفلون بالتواريخ الرئيسية في حياة المسيح ، أو جماعة من اليهود يحتفلون بالخروج من مصر أو بإعلان الوصايا العشر ، وبين جماعة من المواطنين اجتمعوا لتخليد ذكرى وضع ميثاق أخلاقي جديد أو أي حادث كبير من حوادث الحياة القومية » (١) . ففي كلتا الحالتين نحن بإزاء حقيقة فوق فردية .

ويؤكد دوركهيم الطابع فوق الفردي وفوق التجريبي لعملية المعرفة . ويستبدل بالتجربة الحسية للفرد التجربة الباطنة للجماعة . « إن الشعور الجماعي ، هكذا يقول ، شيء آخر غير مجرد ظاهرة ناقلة للأساس المورفولوجي ، كما أن الشعور الفردي شيء آخر غير مجرد توهج للجهاز العصبي » (٢) . والحياة الإجتماعية تتطور في الأفراد ومع الأفراد ، لـكنها ليست من نتاج الأفراد . وبهذا المعنى نقول أن كل المقولات ذات أصل اجتماعي : أنها تتوقف على الطريقة التي بها تتـكون الجماعة وتنظم ، وكيفية تركيبها ونظمها الدينية والأخلاقية والإقتصادية ، ألخ (٣) . والقول بأن التصورات تعبر عن الـكيفية التي بها يتمثل المجتمع الأشياء ، هو القول أيضاً بأن الفـكر التصوري معاصر للانسانية (٤) . ولهذا يرفض دوركهيم أن يرى فيه نتاج حضارة متأخرة زمنياً . فهو لا يرى ما يراه ليفي بريل من أن الإنسان البدائي عار عن كل فـكر منطقي . بل يرى بالأحرى مع كـنت Kant أن العقل النظري والعقل العملي كليهما أمر فوق فردي ، وأن كليهما يتوجه إلى ما هو كلي . غير أن دوركهيم

---

(١) الـكتاب نفسه ٦١٠ .

(٢) الموضع نفسه ص ٦٠٥ .

(٣) « « « « « ص ٢١ — ٢٢ .

(٤) « « « « « « ٦٢٦ .

يعتقد أنه يصحح الكنتية بأن يخلصها من كل نزعة قبلية مؤكداً « أن العقل اللاشخصى ليس شيئاً غير الفكر الجماعى » ، أى أن حقيقة فوق ذاتية ، معطاة فى التجربة (١) .

والخلاصة أن دوركهيم ، على الرغم من التقييدات التى أشرنا إليها ، لا يترك ميدان الوضعية العلمية . فمع إطراحه للمادية ، فإنه لا يتخلص من النزعة الطبيعية . ولا شك فى أنه ينظر الى المملكة الإجتماعية على أنها « حقيقة نوعية » فيما تتعلق بالمعطيات الذاتية الخالصة ، لكنه يرى فيها مملكة للطبيعة لا تختلف فى شىء عن سائر ممالك الطبيعة إلا بتعقدها . ومهما يكن من شىء فإن دوركهيم بسعيه لبيان أن المقولات ليست مجرد نتاج للفردية التجريبية ، قد خطا خطوة مهمة فى اتجاه المثالية الإبستمولوجية .

وقد نجح دوركهيم فى بيان أن الفرد ، مادام ينتسب إلى الدين أو إلى المجتمع فإنه فوق ذاتى ويشارك فى حياة فوق فردية ، أعنى روحية غير مرئية ، وبهذا أثبت فى الوقت نفسه أن الدين حقيقة واقعية ، وعن غير قصد منه ساعد على قيام الوضعية الروحية (٢) .

متابعو دوركهيم

أحدث دوركهيم تأثيراً بالغاً فى فرنسا . وهو بين المفكرين الفرنسيين المعاصرين الوحيد الذى يرأس مدرسة فكرية . ولا نقصد من هذا أن غالبية

---

(١) الموضع نفسه ٦٣٥ — ٦٣٦ .

(٢) لكننا لا نذهب ، من اجل ذلك ، إلى القول مع بوجليه بأن علم الاجتماع عند دوركهيم ذو نزعة روحية « فى جوهره » . — راجع لسلستان بوجليه مقالة فى « المجلة الزرقاء » عدد ١٦ أغسطس ١٩٢٤ ، وكذلك مقدمة بوجلية لمجموع مقالات دوركهيم التى صدرت فى كتاب عنوانه « علم الاجتماع والفلسفة » باريس ، عند الناشر ألكان سنة ١٩٢٤ .

معاونيه قد اقتصروا على نشر مبادئه كما هى . بل هم بالأحرى سعوا لتطبيق مبادىء أستاذهم الرئيسية على مجموع العلوم الجزئية ، فى استقلال فكرى ظاهر (على القانون ، والتاريخ، وعلم الأجناس، وعلم الاحصاء ، والاقتصاد والسياسى ، الخ) والاسهام بهذا فى تشييد البناء الكلى للعلم الموضوعى . ويبدو أن دوركهيم وتلاميذه يريغون إلى تطبيق مذهب تقسيم العمل ، الإجتماعى ، أولا وبطريقة منظمة ، على دراسة علم الإجتماع ، بحيث يقتصر كل عالم على دراسه نوع خاص من المشاكل والتخلى عن الأفكار العامة الغامضة . كيف وإلى أى مدى تحقق هذا الغرض حتى الآن ـ هذا ما يمكن تبينه من مراجعة المجلدات الأربع عشرة التى ظهرت حتى الآن من « حولية علم الأجتماع » Année Sociologique ، ليس فقط فى الدراسات المتفاوتة العمق التى نشرت فيها بل وخصوصاً فى نقد كل الكتب تقريباً التى تتعلق بعلم الإجتماع باللغات الرئيسية فى الغرب منذ ثلاثين عاماً . فمثلا المجلد الحادى عشر من « حولية علم الإجتماع » يتضمن الأبواب التالية فى نقد الكتب (١) علم الإجتماع العام ؛ (٢) علم الإجتماع الدينى ؛ (٣) علم الإجتماع الأخلاقى والقانونى ، (٤) علم الإجتماع الجنائى والإحصاء الأخلاقى ؛ (٥) علم الإجتماع الإقتصادى ؛ (٦) علم البنية (المورفولوجيا) الإجتماعية ؛ (٧) الدراسة الإجتماعية والفن والصناعات . فاذا شئنا أن نعطى فكرة كاملة عن اتجاهات مدرسة دوركهيم فينبغى أن نحسب حساب كل الدراسات التى نشرها من أسهموا فى تحرير « حولية علم الإجتماع » . لكن هذا يخرج بنا عن نطاق هذا الكتاب . فلنقتصر على ذكر الدراسات المتضمنة فى المجلدات التى ظهرت حتى الآن ، آملين أن يكون فى العرض الذى قمنا به لمبادىء دوركهيم الأساسية وبعض تطبيقاتها غنية لبيان الروح التى عالج بها أصحابه المشاكل المختلفة . وهذه هى الدراسات :

فى المجلد الأول : دوركهيم : « تحريم الزواج من المحارم وأصله » .

زمل : « كيف تبقى الأشكال الإجتماعية » .

الثانى : دوركهيم : « تعريف الظواهر الدينية » .
هوبير وموس : « بحث فى طبيعة التضحية ووظيفتها » .

الثالث : رتزل : « الأرض ، والمجتمع ، والدولة » .
ريشار : « الأزمات الاجتماعية والإجرام » .
اشتينمتس : « تصنيف الأنماط الاجتماعية » .

الرابع : بوجليه : « ملاحظات على نظام الطوائف » .
دوركهيم : « قانونان للتطور العقوبى » .
شارمون : « تعليقات على أسباب اندثار الملكية النقابية » .

الخامس : سميان : « بحث فى سعر الفحم فى فرنسا وفى القرن التاسع عشر » .
دوركهيم : « فى الطوطمية » .

السادس : دوركهيم وموس : « فى بعض الأشكال البدائية للتصنيف : إسهام فى دراسة الامتثالات الجماعية » .
بوجليه : « استعراض عام للنظريات الحديثة فى تقسيم العمل » .

السابع : هوبير وموس : « مخطط نظرية عامة فى السحر » .

الثامن : ﻫ . بورجان : « بحث فى شكل من أشكال الصناعة الجزارة فى فرنسا فى القرن التاسع عشر » .
دوركهيم : « فى تنظيم الزواج لدى الجماعات الأوسترالية » .

التاسع : — أ . مييه : « كيف تتغير معانى الألفاظ » .

م . موس : « بحث فى التغييرات الفصلية لدى جماعات الاسكيمو . بحث فى البنية الاجتماعية » .

العاشر : — ب . هوفلان : « السحر والقانون الفردى » .

ر . هرتس « اسهام فى دراسة للامتثال الجماعى للموت » .

بوجليه — : « تعليقه على القانون والطائفة فى الهند » .

أما المجلدان الحادى عشر والثانى عشر فقد خصصا لنقد الكتب فقط . ولبيان فى أى اتجاه سعى بعض تلاميذ دوركهيم ومعانيه أن يتابعوا عمله ، ينبغى علينا أن نشير ولو بايجاز جدا ، إلى أبحاثهم .

وينبغى فى المقام الأول ، أن نتحدث عن هنرى هوبير Henri Hubert ومارسل موس Marcel Mauss . لقد بينا فى بحثهما عن « طبيعة التضحية ووظيفتها » أن التضحية وسيلة لايجاد علاقة بين العالم المقدس والعالم غير المقدس بواسطة تضحية ، أى بواسطة شىء يقضى عليه أثناء الاحتفال (١) . ولا توجد تضحية لا تلعب فيها فكرة الفداء دورا . فمن ناحية نجد فى كل تضحية فعلا من أفعال انكار الذات ، لأن المضحى يعطى ويحرم نفسه . وهذا الانكار للذات كثيرا ما يفرض عليه على أنه واجب : تأمر به الآلهة . ومن ناحية أخرى نجد أن المضحى لايبذل ذاته كلها : فانه إذا بذل فذلك من أجل أن يتلقى جزئيا ، حتى أننا نجد فى كل تضحية نوعا من التعاقد . والأمور المقدسة التى تقوم من أجلها التضحية هى أمور اجتماعية . وهذا هو الذى يفسر التضحية . إن التضحية وظيفة اجتماعية ، لأنها تتعلق بأمور اجتماعية . وعلى كل حال فان فكرة التضحية ذات أهمية اجتماعية كبيرة لأنها تتضمن فكرة العقد والفداء والألم والبذل وإنكار الذات وتصورات عن النفس والخلود لاتزال أساسا للأخلاق العامة (٢) .

---

(١) حولية على الاجتماع « جـ ٢ (سنة١٨٩٧ / سنة١٨٩٨) ص ١٣٥ .
(٢) المجلة نفسها ، ص ١٣٧ — ١٣٨ .

وللمؤلفين المذكورين بحث آخر ليس أقل من الأول دلالة ، عنوانه « مخطط نظرية عامة فى السحر » . ولاشك فى أن السحر ظاهرة من نوع يختلف عن التضحية . إنه ليس مثل التضحية نوعا من تلك العادات الجماعية التى يمكن تسميتها ووصفها وتحليلها ، دون خوف أبدا من فقدان الشعور بأن لها حقيقة واقعية وشكلا ووظيفة متمايزين . ان السحر ليس نظاما ، إلا الى درجة ضعيفة ، إنه نوع من جماع من الأفعال والمعتقدات ، سيء التحديد ، سيء التنظيم ، حتى بالنسبة إلى من يمارسه ويعتقده (١) . لكن مهما تغيرت الروابط ، وفقا للحضارات ، بينه وبين سائر أصناف الظواهر الاجتماعية ، فان السحر لايزال يتضمن نفس العناصر الجوهرية ، وهو واحد فى كل مكان . وقد درس هوبير وموس السحر فى الجماعات البدائية جدا وفى الجماعات المتقدمة جدا ، لكنهما وجدا فى الأولى ، مؤتسين فى هذا بدوركهيم ، الوقائع الأولية الأصلية بصورتها الكاملة ، ومنها تتفرع سائر الظواهر (٢) . وهما ينظران — شأنهم شأن دوركهيم — إلى مسعاهم هذا ليس فقط على أنه فصل من فصول علم الاجتماع الدينى ، بل وأيضا على أنه اسهام فى دراسة الامتثالات الجماعية ، ويريفون إلى بيان كيف أن الظاهرة الجماعية يمكن أن تلبس أشكالا فردية (٣) . وبالجملة فهما يحسبان أنهما أثبتا أن السحر ظاهرة اجتماعية ، لاقرابة حقيقية لها الا مع الدين من ناحية ، والصناعات والعلم من ناحية أخرى . وبينما الدين ينحو نحو الميتافيزيقا ويستغرق فى إبداع الصور المثالية ، فان السحر ينبثق من خروم كثيرة ، من الحياة الصوفية التى يمتتح منها قواه ، ابتغاء أن يختلط بالحياة الدنيوية ويخدمها . ان السحر ينحو نحو ما هو عينى ، بينما الدين ينحو نحو ما هو مجرد . ويعمل فى نفس الاتجاه الذى فيه

---

(١) « حولية علم الاجتماع » جـ ٧ (١٩٠٢ / ١٩٠٣) ص ٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٠

(٣) المرجع نفسه ص ١٤٦ .

تعمل صناعاتنا الفنية والطب والكيمياء والميكانيكا ، الخ . إنه مجال الانتاج الخالص ، من العدم ؛ ويصنع بكلمات واشارات ماتصنعه الصناعة بالعمل . وفن السحر لايفعل أو لايكاد يفعل شيئا ، لكنه يجعل المرء يعتقد كل شيء بسهولة لأنه يضع فى خدمة الخيال الفردى قوى وأفكارا جماعية . وبفضل طابعه الصوفى أعان على تكوين الصناعات . فالطب والصيدلة والصنعة الكيميائية والتنجيم كلها نمت فى أحضان السحر حول نواة من الاكتشافات الصناعية الخالصة (١) .

والسحر يرتبط بالعلوم كما يرتبط بالصناعات ، انه ليس مجرد فن عملى ، بل هو أيضا كنز من الأفكار ؛ ويعطى أهمية قصوى للمعرفة ، والمعرفة ميدان من أبرز ميادينه . وعنده أن العلم قوة . لكن بينما يتجه الدين ، بعناصره العقلية ، ناحية الميتافيزيقا ، فان السحر وهو مولع بما هو عينى يتعلق بمعرفة الطبيعة . انه نوع من السجل الأولى للعلوم الفلكية والفزيائية والطبيعية . وقد حاول علماء السحر أحيانا تنظيم معارفهم ووضع مبادىء لها . وهكذا يتخذ السحر مظهر العلم الحقيقى . « ومن المؤكد أن شطرا من العلوم قد وضعه السحرة ، خصوصا فى الجماعات البدائية . والسحرة الصنعويون ، والسحرة المنجمون ، والسحرة الأطباء كانوا فى اليونان والهند وفى غيرهما من البلاد ، مؤسسى وصانعى علم الفلك والفزياء والكيمياء والتاريخ الطبيعى » (٢) .

وفى المجلد الأول من السلسلة الجديدة من « حولية علم الاجتماع » (٣) نشر

---

(١) المرجع نفسه ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٤٥ :

(٣) توقفت « حولية علم الاجتماع » عن الظهور منذ سنة ١٩١٣ التى ظهر فيها المجلد الثانى عشر والاخير . وفيه نقد المؤلفات التى ظهرت فى الفترة من يوليو ١٩٠٩ إلى يوليو ١٩١٢ . والمجلد الأول من السلسلة الجديدة التى يقوم على اصدارها بوجليه وفوكنيه وهوبيروموس (بادارة مارسل موس ، ورئاسة تحرير بول فوكنيه ، باريس ألكان سنة ١٩٢٥ فى ١٠١٢ صفحة من حجم $\frac{1}{8}$) لايتضمن غير تحليل للكتب التي ظهرت من يوليو ١٩٢٣ إلى يوليو ١٩٢٤ ،

مارسل موس دراسة بعنوان : « بحث فى الهبة بوصفها شكلا عتيقا للتبادل » تكمل البحثين الذين أتينا على ذكرهما . والواقع أن هذا البحث جزء من سلسلة من الأبحاث يتابعها موس منذ زمان طويل عن الأشكال العتيقة للعقد (الاعارة والهبة والبوتلاتش) .إن الالتزام بالاعطاء هو فى نظر موس أساس البوتلاتش . فالرئيس يجب عليه أن يعطى بوتلاتشات ، عن نفسه وابنه وحميه أو ابنته ، وعن موتاه . ولا يحتفظ بسلطته على القبيلة والقرية الخ الا إذا أثبت أنه تسكنه الأرواح وتحميه وأن البخت يواتيه : يملكه البخت ويملك هو البخت ، ولا يمكن أن يبرهن على هذا البخت الا بإنفاقه وتوزيعه وبهذا يخضع له الآخرون ويصبحون « فى ظل اسمه » . واذن فنحن نجد هنا أيضا القسر الاجتماعى ، « بيد أن الالتزام بالقبول والأخذ ليس أقل قسرا : فليس من حق الإنسان أن يرفض هدية ، أن يرفض بوتلاتش (١) . والالتزام بالدفع هو كل البوتلاتش والالتزام بالرد بكرامة أمر اجبارى (٢) . ويستخلص موس من دراسته هذه نتائج فى الأخلاقية والآداب والسلوك ، نتائج يمكن أن تكون أساسا لعلم الآيين ولعلم اجتماع جزئى . فمثلا : الهبة التى لا ترد تحط من قدر من قبلها ، خصوصا إذا قبلت بغير نية الرد . وينبغى رد الدعوة مثل المجاملة . ولابد من الدعوة وقبولها ، أو كما يقول المثل المغرى : « أعط بقدر ما تأخذ يصلح كل شىء » (٣) .

ويسعى معاون آخر لدوركهيم هو فرانسوا سيميان ، فى كتابه « المنهج الوضعى فى علم الاقتصاد » (باريس ، ألكان سنة ١٩١٢) ، إلى تطبيق المنهج

= وعلى هذا فليس هناك تحليل للكتب التى ظهرت بين ١٩٢٢ ، ١٩٢٣ . وإلى جانب « البحث فى الهبة » كتب موس فى رأس المجلد الأول من السلسلة الجديدة تعليقة بعنوان: « فى الذكرى. مالم ينشر من مؤلفات دوركهيم ومعاونيه » .

(١) المرجع نفسه ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(٢) الموضع نفسه ص ١٠٧ — ١٠٨ .

(٣) الموضع نفسه ص ١٦٠ — ١٦١ .

الوضعى على علم الاقتصاد . والمنهج الوضعى والاجتماعى ينبغى ألا يقتصر تطبيقه على الظواهر الإقتصادية بل يطبق أيضا على الظواهر الدينية والتشريعية والأخلاقية ، لأنها ظواهر اجتماعية . كيف والى أى مدى هذا ممكن — هذا ما بينه سيميان فى أبحاثه عن سعر الفحم وعن أجور عمال مناجم الفحم فى فرنسا (١) .

وكتابات أ . كوست مهمة هى الأخرى من الناحية المنهجية (٢) . وهو يؤكد خصوصا الطابع الموضوعى الخاص لدراسة الوقائع الاجتماعية .

وجورج دافى (ولد سنة ١٨٨٣) ، وهو من أخلص تلاميذ دوركهيم وألمعهم ، يسعى للافادة من أفكار استاذه الأساسية ومواصلتها ، خصوصا فى ميدان القانون . ويتميز دافى من غالبية معاونى دوركهيم بأنه يفسر آراء أستاذه فى اتجاه مثالى . ويمكن أن نسمى وجهة نظره بأنها مثالية تجريبية اجتماعية . ويستند إلى تاريخ النظم لبيان أن الجماعة تفرض نفسها موضوعا للقانون على هيئة شخصية معنوية إلى جانب الفرد بوصفه شخصية طبيعية (٣) . وهو مقتنع بأسبقية وأولوية وجهة نظر النظام على وجهة نظر الشخصية، والقانون الموضوعى على القانون الذاتى (٤) . والمصدر الحقيقى للقانون يقوم فى نظره على الرأى الجماعى ، لأن القانون لايعدو أن يكون تمثيلا وتسجيلا لقيمة يقرها الرأى

---

(١) راجع : « اجور عمال مناجم الفحم فى فرنسا » باريس عند الناشر كورنيلى سنة ١٩٠٧ ؛ وقد نشر سيميان حديثا بحثا بعنوان « الأجور والتطور الاجتماعى والعملة . بحث فى نظرية تجريبية للأجور » — باريس ، ألكان سنة ١٩٣٢ .

(٢) « مبادى علم اجتماع موضوعى » ، ألكان سنة ١٨٩٩ ، باريس ؛ « تجربة الشعوب وما تبيحه من تنبؤات » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٠٠ .

(٣) جورج دافى : « القانون والمثالية والتجربة » باريس ، ألكان ، سنة ١٢٢ ص ٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٥ .

الجماعى (١) . ويتحدث عن « مثالية منبثقة عن التجربة » ويقول أنه يكفى اعتقاد حقيقة الشعور الجماعى لتقدير ما يتضمنه القانون من مثل أعلى تقديرا موضوعيا . « فاذا كانت هذه القواعد المثالية التى يجعل منها، عادة ، قواعد للقانون الطبيعى تفرض نفسها إبتداء ، نقول إذا كانت تبدو فى الواقع لكل فرد على أنها تفرض نفسها عليه وتوجد قبله وتتجاوزه ، فما ذلك إلا لأنها خارجة عنه وعالية عليه . لكن لكى تكون كذلك لاينتج أنها لا يمكن أن تكون معطاة فعلا فى الشعور الجماعى ، الذى يتجاوز فى الواقع الشعور الفردى ويجمع كل الشروط الضرورية ليقترح عليه ويلهمه مثلا أعلى » . فنزوع الشعور الفردى إلى الأحسن يظل ذاتيا ولا متجانسا مع التجربة العلمية ؛ لكن النوازع الجماعية ، هى بما هى كذلك ، موضوعية وتفسح المجال للملاحظة والتفسير . فهذان الطابعان ، وهما الجماعية والموضوعية ، اللذان للمثل الأعلى متضامنان (٢) . والشخصية ـ فى نظر دافى ـ صفة معنوية خالصة وليست مادية أبدا ، أنها ، بعبارة أخرى ، نتيجة التجربة الاجتماعية . « فيعد شخصا ويعامل على هذا الأساس من الناحية القانونية كل شعور لفرد أو لجماعة يستطيع أن يتجسد فى ذاته شطرا من المثل الأعلى الاجتماعى » . وبالجملة ، فانه فى مقابل المثالية القبلية للقيم الفطرية المسطورة فى ألواح القانون الطبيعى ، تضع « المثالية الناشئة عن الواقع والتاريخ » مثالية القيم المكتسبة المتكونة شيئا فشيئا مع التقدم التاريخى الطويل الذى اسمه المدنية (٣) .

كذلك نجد الأفكار الأساسية فى علم الاجتماعى عند دوركهيم ـ فى أنضج ما كتب دافى حتى الآن ، وهو : « التعهد ، دراسة اجتماعية لمشكلة العقد :

---

(١) الموضع نفسه ص ٢٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٦١ ـــ ١٦٢ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٦٤ ـــ ١٦٥ .

تكوين الرابطة التعاقدية » (١) . وكما يدل عليه العنوان الفرعى ، يحاول دافى فى هذا الكتاب أن يبين ما يمكن أن يدعى بما قبل تاريخ العقد ، مستندا فى ذلك إلى المنهج الذى وضعته مدرسة دوركهيم ، والى فحص « الأشكال الأولية » منه خصوصا . واذا كان دافى يسمى ذلك بحثا اجتماعيا ، فما ذلك الاليقابله بالتحليل الديالكتيكى الخالص الأليتى بفكرة فطرية وللدلالة على أنه يتم وفقا للتجربة . ففى التجربة نشأت هذه الفكرة المكتسبة لا فى الغريزة الأولية القبلية ، فكرة احترام الرابطة التعاقدية والشعور بالالتزام الذى تفرضه على الشخص ، وهو مع ذلك شعور يخلق الالتزام بحرية ويبدو له أنه يستطيع أن يتحلل منه أيضا . لكن إذا كان دافى ينعت هذه التجربة بأنها اجتماعية ، وليست تاريخية فقط ، فذلك ابتغاء الاشارة فى المقام الثانى إلى نيته فى عدم الانحصار فى التاريخ بالمعنى المحدد . وهو اذن يشمل بنظره علم الأجناس إلى جانب التاريخ (٢). واحتذاء لمثال دوركهيم يقتصر دافى على فحص الجماعات الأولية ، أعنى الجماعات التى لم تفقها غيرها فى بساطة نظامها ، لأنها تقدم لنا تجربة دقيقة لحضارة إنسانية نشأت فيها الرابطة التعاقدية ، وفيها تبدو بكل جلاء أسباب وأنواع ارتباطها بالشكلية الدينية (٣) . وتشمل هذه التجربة بعض قبائل الهنود الحمر فى الشمال الغربى من أمريكا الشمالية (كولومبيا البريطانية) حيث يجد علم الأجناس التنوع والوحدة معا (٤) . ويمكن أن نتحدث عند دافى ـ كما عند دوركهيم ـ عن نزعة مضادة لروسو ، حينما يقول مثلا إننا لأننا متمدينون فإننا نفرض الاحترام ونقتضى من القانون الجزاء عن التعهد الذى تعهدنا به (٥) ، وأنه فى تكوين العقد

---

(١) وقد اهداه إلى دوركهيم وليفى بريل ، باريس ، ألكان سنة ١٩٢٢ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١٢ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١٦ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٠ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٢ .

لامدخل أبدا للارادة الفردية . » ويمكن أن نقول أيضا إن العلاقة التعاقدية ، التى جوهرها حين تتكون هو ربط الإرادات الفردية ، تبدأ بأن تكون أمرا لايهمها (١) . وعلى كل حال فانه بدراسة نظام انتقالى غريب يسمى « البوتلاتش» (وكلمة « البوتلاتش » مأخوذة من لغة الشنوك ،ومعناها : العطية والاعطاء)(٢) نجده عند الهنود الأمريكيين ، يسعى دافى إلى بيان أصل العقد . والمدلول الاجتماعى للبوتلاتش وعلاقته بتنظيم الشعوب التى تمارسه وبدينها لم يقم بايضاحه غير مارسل موس (٣) ، وليس البوتلاتش مجرد عادة اقتصادية ، فى نظر دافى ، أوعرفا تشريعيا خاصا ، بل هو المميز لبعض أنماط الجماعات الاقطاعية والتجارية التى يدعوها بالجماعات ذات البوتلاتش (٤) . والبوتلاتش يسود الحياة الدينية والتشريعية والفنية فى الشمال الغربى من أمريكا . فالميلاد والزواج والدخول فى الخدمة الدينية والموت والوشم واقامة القبور ـ كل هذا فرصة لممارسة البوتلاتش (٥) . واذا كانت الظروف الاجتماعية البيئية للظواهر التعاقدية موجودة فى الجماعات الطوطمية ، فان ظروفها القريبة موجودة فى الجماعات ذات البوتلاتش (٦) . والبوتلاتش ، بمعنى من المعانى ، عقد اجتماعى مستمر . إن العقد الاجتماعى عند روسو يحدد النظام الاجتماعى تحديدا نهائيا ، أماالبوتلاتش فيحدده باستمرار (٧) . ويعارض دافى فكرة روسو فى العقد قائلا : « إن العقد ليس اختراعا ابتدعته الفردية القانونية ، بل هو نظام موضوعى . وحينما

---

(١) الكتاب نفسه ص ٧

(٢) « « « « « ١٦٢ تعليق .

(٣) « « « « « ١٦٥ـ راجع «حولية علم الاجتماع» سلسلة جديدة، ح١ ص XII، XI، VIII.

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٥

(٥) الكتاب نفسه ص ١٦٦ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٤٣ ــ ٢٤٤ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٢٣٩ .

يظهر هذا النظام فى الوقائع ، فانه لا يظهر أبدا على الهيئة المصطنعة التى ترسمها الفردية ، أى على أنها عمل حر من أعمال الإرادة . (١) .

شارل لالو (١٨٧٧ ـ ١٩٥٣)

وروح علم الاجتماع عند دوركهيم تسرى أيضا إلى درجة عالية فى أعمال شارل لالو ، عالم الجمال (٢) . واتجاه لالو إتجاه وضعى واضح واجتماعى . إنه يريد أن يجعل من علم الجمال علما دقيقا، ونظاما من الروابط . ويرفض كل تصور عاطفى ، ميتافيزيقى ، لاعقلى، صوفى وفردى للجمال والفن ، من النوع الذى نراه عند جويو وسياى وبرجسون . ولا يعترف إلا بعلم الجمال الدنيوى ، بيد أنه يميزه من علم الجمال الذى تصوره فشنر . ويسترشد بدوركهيم فى نقده لفشنر ، من ناحية ، ونقده لعلم الجمال الميتافيزيقى من ناحية أخرى. ويهمنا فى المقام الأول نقد لالو لفشنر ، خصوصا لأنه خضع لتأثير هذا العالم بالنفس والجمال الألمانى . يرى لالو أنه اذا شاء علم الجمال أن يصبح علما ، فينبغى عليه أن يسير بطريقة تجريبية واجتماعية، ويجب عليه أن يستقرى قوانين وأن يعالج الوقائع على أنها أشياء . أما فيما يتعلق بالخصائص الأساسية لعلم الجمال كما تصورته مدرسة فشنر ـ النزعة الحسية ، النزعة التجريبية ، التجريب ـ فان لالو لا يأخذ بها إلا مع بعض التحفظات . والنزعة الحسية متضمنة فى فكرة القياس التجريبى . لكن إذا كانت اللذة أساسا ضروريا لعلم الجمال ، فلا مانع يمنع من السعى لتجاوزها ، إن النزعة التجريبية تهتم بالوقائع المحسوسة . لكن لا شىء فى الذاكرة العادلة إلى المنهج العالى ، يضطر إلى اتخاذها عناصر أولية لا تقبل الرد إلى غيرها ، بالمزج بينها يمكن بل يجب أن تفسر سائر

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧٤ .

(٢) انظر « علم الجمال التجريبى المعاصر » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٠٨ ، « مخطط علم جمال موسيقى علمى » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٠٨ ، « العواطف الجمالية» باريس ، ألكان سنة ١٩١٠ .

الوقائع . بيد أن التجريبية الضيقة التى ترتدى ثوب الذرية النفسانية ، بدلا من احترام الوقائع الجمالية الحقيقة فانها تسىء فهم طبيعتها العضوية الحية بأن تركبها وتفكها فى الذهن بطريقة اعتباطية ، كما تجمع مجموعات من الذرات فى الخلاء . و « مبادىء » فشنر العديدة ليست فى نظر لالو غير تهاويل اسكلائية Entités scolastiques . والتجريب هو من غير شك منهج مرغوب فيه فى كل علم ، لكنه ليس مقصورا على الوقائع القابلة للقياس أو التطبيقات المبسطة للمعامل . واذا كان فى علم الجمال وقائع باطنة وذاتية ، وقائع تاريخية واجتماعية ، فان من التجريب أن تدرس - خارج المعامل - التغيرات والتطورات والعلل والمعلولات والقوانين ، بالتجريب على الذات وعلى الحياة الاجتماعية ، حتى أن المنهج المقارن يمكن أيضا أن يعد مسلكا تجريبيا (١) . وعلم الجمال العلمى ، أعنى علم الجمال « الدنيوى » ليس دائما ولا بالضرورة تجريبيا . وكل علم يستخدم كل الوسائل المنهجية الموصول إلى الحقيقة ، وليس منها علم استدلالى خالص ولا تجريبى خالص . واستناداً إلى « قواعد المنهج الاجتماعى » لدوركهيم يرى لالو أن الظاهرة الجمالية واقعة اجتماعية . ويقول « إن شكل فكرة الجمال هو شكل الأمر : أى شكل سلطة تفرض نفسها بمقتضى تنظيم اجتماعى قادر على تثبيت القيم » . (٢) ويناضل لالو فى سبيل علم جمال كامل بمعنى أن علم الجمال ، كى يكون علما ، ينبغى أن يكون تجريبيا ، ولكى يكون تجريبيا مع بقائه جماليا ينبغى أن يكون اجتماعيا . وعلم الجمال التجريبى ، كما يتصوره فشنر ، ليس إلا جزءا من علم الجمال العلمى ، أعنى من علم الجمال الكامل .

« ذلك لأن علم الجمال الكامل سيكون دراسة علمية لكل أحوال الجمال ، ابتداء من أشدها تجريداً حتى أكثرها عينية ، دون استبعاد شىء : وهكذا سيكون ،

---

(١) « علم الجمال التجريبى المعاصر » ص ١٩٨ — ١٩٩ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٢٠٢ .

فى وقت واحد معاً أو مرة بعد مرة ، رياضيات وفسيولوجيا وعلم نفس وعلم اجتماع » (١) . و « الوصيد الجمالى » (٢) ليس كما يعتقد فشنر مجرد مسألة شدة اللذة أو كميتها ، بل هو مسألة كيفية . واللذة الجمالية متعة خاصة جداً ، ناشئة عن إرضاء مطلب فنى منظم رتبه المجتمع . فاليونانى الذى ربى على الصناعة القديمة من المؤكد أنه لن يجد جمالا فى كنائسنا القوطية . إن هاهنا مسألة تأثير جماعى لاذوق فردى . وبالجملة فإن « الوصيد الجمالى » ليس فكرة إنسانية ، بل فكرة اجتماعية . ودراسة الوقائع الفردية وحدها لايجعلنا نتخطى « الوصيد الجمالى » .

فاذا كان الفن لعبة ، فانه لعبة اجتماعية أى ترف . والعيب الأساسى فى علم الجمال عند فشنر وكذلك فى علم الجمال الفردى بوجه عام هو سوء تقدير الخصائص النوعية لعلم الجمال ، بأن لايرى فيه غير فرع من نظرية اللذة أو على وجه أعم ، من علم النفس ، بينما هو لايكمل إلا إذا صار نوعا من علم الاجتماع (٣). ويحدد لالو الطابع الإجتماعى لعلم الجمال على النحو التالى : « إن الظروف الجماعية للحياة تحدد ، من بين الملكات والتفضيلات أو الإستعدادات الفردية ، تلك التى ستكون جمالية وتلك التى لن تكون كذلك ، وتطبع فى الأشخاص المختلفين أشـــد الإختلاف اتجاهاً مشتركا يسود فى الواقع اختلافات أمزجتهم ، وتقرر ماإذا كان يمكن الإفادة منها فى هذا الميدان أو ذاك ، وما إذا كان سيكون لها هذه القيمة أو تلك » (٤) .

---

(١) الكتاب نفسه ٢٠٣ راجع « المشاعر الجمالية » ص ١٤ .

(٢) (الوصيد Seuil وبالألمانية Schwelle ، أى عتبة الباب . كلمه تطلق على الظواهر النفسية من حيث درجة ظهورها فيقال : وصيد الظاهرة القابلة للتغير فى المقدار هو أقل درجة من درجات ظهور هذه الظاهرة — ملاحظة أو مسجلة فى ظروف محددة ، مثل وصيد الاحساس ، وصيد الاستجابة . كما تطلق أيضا على المقادير الفزيائية منظورا إليها بوصفها عاملا فى ظاهرة ملاومة مثلا جرعة مخدر بوصفها سبباً للنوم ، فيقال وصيد الظاهرة بمعنى : اقل قيمة لهذا العامل تؤدى لاحداث الظاهرة — المترجم) .

(٣) « علم الجمال التجريبى المعاصر » ص ١٦٩ — ١٧

(٤) « المشاعر الجمالية » ص ٩ .

وحينما تصبح الوقائع ألوانا من الأوامر الاجتماعية فانها تصبح جمائيا ذات قيمة جمالية(١) .

وبنفس القوة يهاجم لالو « الخرافة العاطفيـة فى علم الجمال » ، « والميول الصوفية فى فلسفة الفن » (٢) . وينقد خصوصاً « الحيوية الجمالية » كما يمثلها جويو وسياى وبرجسون ، « إن الحيوية الجمالية هى الصورة المشوشة تماماً للنزعة العاطفية » (٣) . والمبدأ المتعدد لعلم نفس الجمال هو الخصائص المتعددة ، لكنها متضامنة ، التى نسبناها إلى الفكر الفنى : نشاط فى الإيحاء أو الإيهام ، فى الترف ، فى النظام ، واحترام السمو ، وإدراك الإنسجام العددى والفزيائى والفسيولوجى والنفسانى، أخيراً الإحساس بالرضا الجماعى المزود بالجزاء ، والإحساس بالتطور التاريخى أوالإجتماعى(٤)، والخلاصة أنه: « لانزعة عقلية ولا حسية ولا عاطفية، هكذا يجب أن يكون شعار علم الجمال العلمى والوضعى . فدراسة الفكر الجمالى دراسه منهجية مع الإستعانة مرة بعد مرة « بالمعطيات التى يمكن كل علم أن يقدمها إليه دون إهمال واحد منها ، ابتداء من الرياضيات حتى علم الإجتماع ، ثم تقديم تركيب فلسفى من وجهات النظر هذه : ذلك هو البرنامج المثالى لعلم الجمال المقبل » (٥).

سلستان بوجليه (١٨٧٠ ـ ١٩٤٠)

يمكن عد سلستان بوجليه من متابعى دوركهيم ، مع بعض القيود . لقد سحر

---

(١) الكتاب نفسه ص ١١ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١٧ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١١٤ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٦٢ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٢٧٣ .

بوجليه تقدم العلم ، شأنه شأن سائر أنصار التيار الوضعى . وأراد هو الآخر أن يجعل من علم الإجتماع علماً موضوعياً ، أى أن يدرس الوقائع الإجتماعية من خارج على أنها أشياء . مع هذا الفارق وهو أنه لايتابع دوركهيم حينما يضع هذا هوة بين الفرد والمجتمع ويتحدث عن عدم إمكان المقارنة بين التصورات الجماعية والتصورات الفردية . ويعتقد بوجليه أنه يقوم من هذه الناحيه بالتوفيق بين دوركهيم وتارد . كما أنه تأثر بأعمال زملى الإجتماعية الأولى (١) . وعلى كل حال فان بوجليه يعارض النظرة المثالية إلى فلسفة التاريخ مؤكدا أن الشكول الإجتماعية هى التى تحدد مجموع الحياة (التاريخ ، الفن ، الأخلاق ، الدين ، ألخ) . وكما أن الجغرافيا ، من أجل أن تصبح علماً ، لاتكتفى بالوصف بل تصنف الأشكال الأرضية والأحواض والخلجان والقمم والهضاب وتدرس نتائجها وتبحث فى الظروف الطبيعية عن أسباب توزيع السكان ومواقع المدن ، ألخ ، فكذلك « اتخاذ وجهة النظر الاجتماعية معناه مشاهدة الشكول الاجتماعية ونتائجها وأسبابها » (٢) . وتبعاً لمبدأ الوضعية التجريبية والعلمية يرى بوجليه فى التجربة ، التى يرجع إليها رجوعاً منهجياً ، المسلك الأكثر مناسبة لعلم الاجتماع بوصفه علماً .

هذه المبادىء هى التى سعى بوجليه إلى تطبيقها فى رسالة الدكتوراه بعنوان « الأفكار الداعية إلى المساواة » (٣) . وهو فيها يتجرد عن كل ميتافيزيقا . « التجربة التى تجرى وفقاً لمنهج » ، وهذا وحده ، وإلا فليس ثم بحث موضوعى (٤)

---

(١) راجع كتابه « الأفكار الداعية إلى المساواة » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٩ ص ٢ .

(٢) « ماهو علم الاجتماع ؟ » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٧ ص ٣٠ — ٣١ .

(٣) « الافكار الداعية إلى المساواة : دراسة اجتماعية » باريس ألكان سنه ١٨٩٩ ؛ والرسالة اللاتينية (الرسالة الثانية لدكتوراه الدولة) عنوانها : « ما يمكن استخلاصه من مذهب كورنو لتقدم العلوم الاجتماعية » ، باريس سنة ١٨٩٩ .

(٤) « الافكار الداعية إلى المساواة » ، ص ١٢ .

«بأية ظواهر فكرة المساواة بين الناس ، أينما وجدت، ترتبط ارتباطاً مستمرا وأيا ماكانت قيمتها — سواء أكانت عادلة أو غير عادلة ، قابلة للتحقيق أو غير قابلة — كيف يتحدد ظهورها؟ وماهى مقدماتها ؟ تلك مشكلة علمية خالصة ،والمهم فى سبيل حلها ، لااتخاذموقف مؤيد أو معارض لفكرة المساواة ، بل قبولها على أنها واقعة ينبغى تقرير علاقاتها مع غيرها من الوقائع ،إما بالاستقراء أو بالاستدلال، وتفضيلاتنا سواء أقامت على أساس أو لم تقم ، لارأى لها فى النزاع ، بل ينبغى أن ندرس الأفكار الداعية إلى المساواة بروح منهجية نزيهة. وكأننا ندرس معادن أو نباتات» (١) . وعند بوجليه أن الأفكار الداعية إلى المساواة هى أفكار عملية ، تصادر على قيمة الإنسانية وقيمة الفردية — وبهذا تحسب حساب الفروق بين الناس والمشابهات — وتعترف تبعاً لذلك بأن لهم نفس الحقوق ، وإن لم تكن لديهم نفس المواهب فعلا،وتطالب لأفعالهم المختلفة بجزاءات نسبية لاواحدة(٢). لكنه يلاحظ أن فكرة التساوى بين الناس هذه لا تبدو فى كل مكان : لقد تتبعها من خلال المذاهب والنظم فلم يجدها عند نشأة الجماعات حيث لاتوجد مدنية حقا، بل وجدها فى داخل تلك الحضارة التى تسمى الحضارة الغربية ، وحدها (٣) .

ويبدو أن بوجليه يفترق عن دوركهيم لأنه يستخدم الاستقراء والإستدلال أى ليس فقط يستخدم المشاهدات التاريخية بل وأيضاً البرهنات النفسانية (٤). فيلاحظ حينئذ أن الشكول الاجتماعية الملائمة الحضارة الغربية هى أيضاً أكثر ملاءمة لنجاح الأفكار الداعية إلى المساواة . لقد بدا لنا ، من الناحية النفسانية أن الجماعات التى تتوحد وفى نفس الوقت تتعقد ،والتى فيها تتماثل الوحدات فى نفس

---

(١) « الافكار الداعية إلى المساواة » ص ١٤—١٥

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨٩ .

الوقت الذى فيه تتمايز ، وتتركز فى نفس الوقت الذى فيه تتعدد ، ينبغى أن تفتح العقل على الدعوة إلى المساواة(١). ومن الناحية التاريخية أيضاً نجد أن النزعة إلى المساواة ترتبط بشكول اجتماعية محددة . ومن ناحية أخرى لا يستطيع بوجليه أن يمتنع من الاعتراف بأن فكرة المساواة بين الناس هى فكرة قوية فعالة .

« وبتصويرنا إياها على أنها روح الثورات الكبرى الحديثة ، ألسنا بهذا قد اعترفنا بقدرتها على تعديل الشكول الاجتماعية على هواها ؟ (٢) . لكن المهم فى نظر بوجليه هو ملاحظة أن النزعة إلى المساواة ، بدلا من أن تكون السبب الوحيد لبعض شكولنا الاجتماعية ، هى بالأحرى إحدى نتائجها (٣) . ففكرة المساواة لا يمكن أن تكون مصدر التيارات العديدة التى جرفت مجتمعاتنا . إنها بالأحرى فرع من فروعها (٤) . والأفكار الموجهة لمجتمعاتنا قد انبعثت من أحشاء هذه المجتمعات نفسها ، ولم تستولى على الروح العامة إلا لأن الروح العامة كانت قد تشكلت من قبل واستعدت لقبولها بفضل التأثير المتواصل للأشكال الإجتماعية . فاذا بدت النزعة إلى المساواة اليوم هى الدافع الرئيسى والمحرك فى مدنيتنا ، فذلك لانها أولا نتاجها الطبيعى (٥) .

وفى كتابه بعنوان « بحث فى نظام الطوائف »(٦) . نجد مبادئه الرئيسية . إنه لا يريد أن يتخيل قبليا ، بل يبحث فى الوقائع عن الأوضاع والنتائج الخاصة بالنظام الأشد مضادة للنظام الذى حاولت الأفكار الداعية إلى المساواة انشاءه

(١) الكتاب نفسه ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ .
(٢) الكتاب نفسة ص ٢٣٩ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٤ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤٦ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٢٤٧ .
(٦) ضمن أعمال « حولية علم الاجتماع » باريس ، عند الناشر ألكان سنة ٨ ١٩ .

فى الغرب(١) . وهو يرجع نظام الطوائف الى بعض الأشكال الاجتماعية فى الشرق. فبحث — ونصب عينيه العناصر الأساسية الثلاثة للطائفة ، وهى : النفور ، الترتيب التصاعدى ، والاختصاص الوراثى — نقول إنه بحث عن الحضارات التى فرض عليها نظام الطوائف ، ونسبه لبعض الأشكال الاجتماعية (٢) . ونظام الطوائف ظاهرة خاصة بالهند ، فلسنا نجد بين الجماعات الأولية تعارضا بهذا الوضوح ، ولا اختصاصا وراثيا أشد ضيقا ، ولا ترتيبا تصاعديا أشد احتراما(٣) أما الحضارة الغربية فقد نفرت من نظام الطوائف منذ العصر القديم . وإذا كان له مكان فى سائر الحضارات ، فانه فى الهند يسيطر على كل شىء . وبينما يبين بوجليه فى كتابه « الأفكار الداعية الى المساواة » أن النزعة إلى المساواة أو بالأحرى الديمقراطية تعين على تقدم الحضارة ، فانه فى كتابه « نظام الطوائف » يسعى لإبراز النتائج المشلة لنظام الطوائف فيما يتعلق بتقدم الحضارة فى كل الميادين (القانون ، الحياة الاقتصادية ، العلم ، الأدب ، الخ) ان نظام الطوائف يشل سورة الحضارات التى تساعد بعد فى تخليصها من الهمجية . ولا يستطيع الا أن يشوه النفوس ذاتها التى يهذبها (٤) . ومعنى هذا أن علم الاجتماع عند بوجليه يقترب من السياسة . والواقع أن بوجليه واحد من أقوى أنصار الديمقراطية فى فرنسا ، وقد نشر أبحاثا كثيرة عن الديمقراطية .

ومن بين سائر ما كتبه بوجليه يخيل الينا أنه لاغنى عن توجيه انتباه القارىء إلى كتابه « دروس فى الاجتماع تتعلق بتطور القيم » (٥) . وهو كتاب مهم من

---

(١) الكتاب المذكور ، المقدمة ص XI .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٠٦ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢ ، XI

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٧٨ .

(٥) باريس عند الناشر أرمان كولان ١٩٢٢ .

نواح عدة من أجل معرفة وتقدير الحركة الاجتماعية التى بعثها دوركهيم . فنحن هنا أمام تعديل لكل القيم من وجهة نظر علم الاجتماع كما تصوره دوركهيم . وبوجليه تأثر فى هذا الكتاب ، أكثر من غيره ، بزمل وبعض علماء الاجتماع الألمان ، إلى جانب دوركهيم . لكن تعديل القيم ناشىء جوهريا من روح الوضعية الكونتية والدوركهيمية . ذلك أن بوجليه ينظر إلى القيم على أنها حقائق معطاة ، على أنها أشياء ، ووقائع تفرض نفسها على الفرد من خارج ، سواء أدرك ذلك أو لم يدركه . ويتابع سيميان Simiand فيعرف الأشياء بأنها : « ما يقاوم تلقائيتنا الشخصية » ، وما يفرض علينا حدوداً وتوجيها . إنى أسند حكمى على عدد معلوم من العادات ، على عدد معلوم من القواعد ، على أشكال معلومة من المثل الأعلى ليست من عملى الشخصى . وفى المجتمع الذى أعيش فيه ألاحظها : إنها وقائع وأحكام القيمة بدلا من أن تعبر عن تفضيلاتى الشخصية فانها تترجم عن أنواع من الحقائق تفرض نفسها فى المجتمع الذى أعيش فيه . لكن إذا كانت تفرض نفسها بهذه الطريقة ، فذلك لأنها بمعنى من المعانى من عمل هذه الجماعة التى تصون هى حياتها . وحتى فى ميدان الجمال نجد ألوانا من الاعجاب تفرض نفسها ، والكفاح الذى يقوم به المجددون لنشر صيغة جديدة وجعل الناس يقبلونها هو الدليل على أنه حتى فى هذه المسائل توجد قوة مقاومة ، ونظام ضغط ، وشكول لطيفة للقسر (١) . والخلاصة أن القيم موضوعية لأنها الزامية آمرة ، وهى الزامية آمرة لأنها جماعية (٢) . ويعتقد بوجليه أنه يستطيع أن يقرر ، مع زمل ، أن القيمة تبعد عنا بمسافة . وقيمة الشىء ، فكرة كان أو أمرا عاديا ، برنامجا أو أداة ، تزيد فى نظرنا حينما نرى مجسدا فيه ليس فقط ناتج مجهودنا الشخصى ، بل

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٤ ومايليها .
(٢) الكتاب المذكور ص ٢٦ .

وأيضا ناتج حشد لاينتهى من المعاونين (١) . لكن إذا كانت الأحكام التقويمية آمرة ، أفليس ذلك لأنها جماعية ؟ ومن أين لها سحر الأمر الذى تبدو لابسة اياه على مراتب متفاوتة ، ان لم يكن من تلك القوة الخاصة الصادرة عن اتحاد المشاعر ؟(٢) والميول التى يجمعها عالم الاجتماع تحت لفظ الشعور الجماعى ليست فى نظره مجرد ميول مشتركة بل هى أيضا ميول أصيلة سائدة (٣) . ويتابع زملى فيتحدث عن تفاضل فى القيم ، لكنه يرى أنه فى الحضارة الغربية يعوق الميل إلى التفاضل أو يحده ميل مضاد يسميه « تعدد الغايات » ، على غرار كلمة « تعدد المعانى » التى يقصد منها علماء اللغة كثرة المعانى التى يمكن أن تكون للكلمة الواحدة . ويقصد بوجليه من « تعدد الغايات » Polytelisme تعدد الغايات التى يمكن بلوغها بنفس الوسيلة (٤) . وايضاحا لهذه الفكرة يسوق بوجليه شواهد من ميادين القيم الاقتصادية والأخلاقية والدينية والصناعية والجمالية والقومية . ويستخلص بضع نتائج تربوية ، قائلا إن الواجب الأساسى للتربية يقوم فى جعل القيم الموجودة موضع الاحترام ، لأن الجماعات تستمر بفضل انتقال القيم (٥) .

موريس هلبفاكس (١٨٧٧ — ١٩٤٥)

وروح علم الاجتماع الدوركهيمى تنفذ أيضاً فى كل أعمال موريس هلبفاكس . ولنقتصر على تلخيص كتابه فى علم النفس بعنوان : « الإطارات الاجتماعية

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨٩ وماتلوها .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٦ ، ٤٨ ولنذكر من بين مؤلفات بوجليه الأخرى : « علم الاجتماع عند برودون » ، باريس كولان ، ١٩١١ « العلوم الاجتماعية فى المانيا : مناهجها الحالية » باريس ، ألكان ١٨٩٦ ، الديمقراطية ، أمام العلم ، باريس ، ألكان ١٩٠٤ ، « التضامنية » ، باريس ، عند الناشر چارو بريير .

للذاكرة »(١) . وهلبفاكس يطبق منهج دوركهيم الاجتماعي فى ميدان علم النفس : ويسعى لبيان أن الذكرى ، فى كثير من الأحوال ، تمثل طابعاً اجتماعياً . فنحن فى كثير من الأحيان نستخدم ذاكرتنا للاجابة عن أسئلة يضعها لنا الغير أو نفترض أن من الممكن أن توجه إلينا (٢) . ولو بحثنا بدقة كيف نتذكر فإننا نتبين بكل يقين أن العدد الأكبر من ذكرياتنا يعود إلينا حينما يذكرنا بها أقرباؤنا وأصدقاؤنا أو غيرهم من الناس . وفى المجتمع يكتسب الإنسان ذكرياته ويتذكرها ويتعرفها ويحددها مكانيا(٣) . « وبهذا المعنى توجد ذاكرة جماعية وإطارات اجتماعية للذاكرة ، وبقدر مايضع فكرنا الفردى نفسه فى هذه الإطارات ويشارك فى هذه الذاكرة فإنه يكون قادراً على التذكر »(٤) . ويمكن أن نقول أيضاً أن الفرد يتذكر بأن يضع نفسه موضع وجهة نظر الجماعة ، وأن ذاكرة الجماعة تتحقق وتظهر فى الذاكرات الفردية (٥) . ولا يوجد ، فى نظر هلبفاكس ، غير حالة واحدة يختلط فيها الإنسان بالصور التى يتمثلها ، أى يعتقد أنه يعيش مايتخيله هو وحده : لكنها هى اللحظة الواحدة أيضاً التى لا يستطيع فيها أن يتذكر : وذلك حين يحلم (٤) . ولا يمكن التذكر الا بشرط أن نجد ، فى إطارات

---

(١) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٥ . ولنذكر من بين سائر مؤلفاته : «الطبقات العاملة ومستوى الحياة : أبحاث فى الترتيب التصاعدى للحاجات فى المجتمعات الصناعية المعاصرة » ، رسالة دكتوراه ، باريس ، ألكان سنة ١٩١٢ ، «نظرية الانسان المتوسط : بحث فى كتليه والاحصاء الأخلاقى » باريس ألكان سنة ١٩١٣ ؛ ومحاضرته عن « العلاقات بين علم الاجتماع وعلم الأخلاق ، ظهرت فى « مجلة التربية » سبتمبر سنة ١٩٢٣ ، « الحياة الأخلاقية والمثل الاعلى القومى » ، محاضرة نشرت فى المجموع الذى عنوانه : « من علم الاجتماع إلى العقل الاجتماعى » عند الناشر : المطابع الجامعية فى فرنسا PUF سنة ١٩٢٣ .

(٢) « الاطارات الاجتماعية للذاكرة » ، ص IX

(٣) الكتاب نفسه ص XIII .

(٤) الكتاب نفسه .

(٥) الكتاب نفسه ص XI.

(٦) الكتاب نفسه ص ص ٣٧٢ .

الذاكرة الجماعية ، مكان الحوادث الماضية التى تهمنا . والذكرى تكون غنية بمقدار ما يظهر فى نقطة التلاقى لعدد أكبر من هذه الإطارات التى تتقاطع ويغطى بعضها بعضاً جزئياً . والنسيان يفسر باختفاء هذه الإطارات أو جزء منها . «وكما أن كل عضو من أعضاء المجتمع يخضع لما اصطلح عليه ، فإنه يوجه ذكرياته فى نفس الاتجاه الذى فيه تتطور الذاكرة الجماعية»(١) . والمعتقدات الاجتماعية ، مهما يكن أصلها ، لها طابع مزدوج . إنها تقاليد أو ذكريات جماعية ، وهى أيضاً أفكار أو أمور مصطلح عليها تنتج عن معرفة الحاضر . ومن هنا فان الفكر الاجتماعى ذاكرة فى جوهره ، وأن كل مضمونه لا يتألف إلا من ذكريات جماعية وأنه لا يبقى منها إلا ما يستطيع المجتمع ، وهو يعمل فى إطاراته الحالية ، أن يستعيد بناءه (٢) .

* * *

وكتاب بول فوكنيه عن المسئولية (٣) يشهد من اوله إلى آخره بتأثير دوركهيم العميق . ويعترف المؤلف بأنه يدين لدوركهيم بمعرفته بعلم الاجتماع وأنه استخدم محاضرات أستاذه عن نظرية الجزاءات ، لما أن ألف كتابه هذا . وما يهم فوكنيه ليس الفكرة ، بل بالأحرى وقائع المسئولية . إنها وقائع اجتماعية وتنتسب فى الميدان الإجتماعى إلى نوع الوقائع القانونية (٤) والأخلاقية . وهدف فوكنيه هو البحث فى تحليل الوقائع الإجتماعية عن عناصر نظرية فى المسئولية .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٠٠ ومايتلوها . وقد نشر هلبقاكس أخيرا كتابا عنوانه : «أسباب الانتحار» ، باريس ، ألكان سنة ١٩٣٢ .

(٣) « المسئولية : دراسة اجتماعيه » أعمال « حولية علم الاجتماع » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٢٠؛ وقد اهداه إلى ذكرى دوركهيم .

(٤) الكتاب نفسه ص ١

وقواعد المسئولية وأحكامها هى وقائع ، تخضع للملاحظة ويمكن وصفها وقصها وتحديد مكانها وتاريخها . ولا شك فى أنها وقائع اجتماعية . وعلى هذا فإن فكرة المسئولية حقيقة واقعية إجتماعية من الدرجة الثانية ، إن صح هذا التعبير : إنها تصور المجتمع بنظمه . وحتى الشعور الشخصى الذى عند الفرد بمسئوليته هو أيضاً واقعة إجتماعية ، لأن الفرد ، حينما يشعر بهذا الشعور لا يحيل فقط إلى رأى ذاتى خالص ، بل يهيب بالحق والعدل . وشعورى بمسئوليتى هو تطبيق ذو طابع خاص ، لقاعدة إجتماعية للمسئولية (١) . وقاعدة المسئولية هى تلك التى تدل على الموضوع السلبى للجزاء أو تلك التى تحدد كيف ينبغى اختيـــار الشخص المعنى Patient من أجل تطبيق الجزاء (٢) . ووفقاً لمنهج دوركهيم يرى فوكنيه أن التاريخ المقارن هو المنهج الوحيد الذى يمكننا من حل المشكلة ، فاضطر إلى التقريب بين وقائع غير متجانسة جدا ، بعضها مأخوذة عن مجتمعات منحطة ، وبعضها الآخر عن مجتمعات عالية التنظيم جداً .

وهذا التقريب وحده يمكن أن يظهر ماهو مشترك بينها . بيد أنه يحدد مجال الملاحظة فلا يدخل فى اعتباره — إلا استثناء — غير المجتمعات التى استطاع أن يدرس بالتفصيل نظمها العقابية والدينية على أساس وثائق مؤكدة (٣) . ويلاحظ فوكنيه أنه من بين المواقف المولدة للمسئولية أكثرها شيوعا ، فى كل المجتمعات الأولية حتى أعلاها تنظيما ، يمكن أن يسمى : التدخل الفعال الإرادى فى تضخيم الجريمة (٤) . والتطور الأخلاقى للانسانية يتجه من غير شك إلى جعل المسئولية تزداد ذاتية . فروحانيتها المتزايدة أمر مشاهد لا يمكن إنكاره أو القول بأنه وهمى ،

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣ وما يتلوها .
(٢) الكتاب نفسه ص ٩ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٢ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٩١ .

دون الوقوع فى إحالة (١) . أما فيما يتصل بالعلاقة بين الحرية والمسئولية فإن فوكنيه يعارض النزعة الروحية مؤكداً أنه : ليس لأن الإنسان حر ، ولأن إرادته متعينة منطقياً ، فإنه مسئول. بل بالأحرى :لأنه مسئول فإنه يعتقد نفسه حراً. وبعبارة أخرى إن الشعور بالحرية ينشأ ، مثل الشعور بالمسئولية ، عن الروابط القائمة بين الإنسان وبين الواقع الاخلاقى، بين الفرد وبين المجتمع . فالإنسان يشعر بنفسه مسئولا وحراً لأن مسئوليته الأخلاقية تتكون باستمرار، باتخاذ عنصر من العناصر الجوهرية مستعار من واقع يتجاوزها ، فى نفس الوقت يشعر بأنهما أمر واحد (٢) .

لوسيان ليفى بريل (١٨٥٧ - ١٩٣٩)

لاشك أن ليفى بريل هو أبرز أنصار وضعية أوجست كونت ، من بين ممثلى الحركة الفلسفية المعاصرة فى فرنسا . ومن المؤكد أن ليفى بريل ليس وضعياً بمعنى الكونتية السنية التى يمثلها رجل مثل لافيت وتلاميذه . وكذلك لانجد عنده الموقف المتزمت الدينى النبوى الذى نراه عند كونت أو دوركهيم . بل هو بالاحرى نموذج الروح التحليلية التى تسعى قبل كل شىء لفهم الوقائع . ومع ذلك فاننا نجد عنده أكثر مما نجد عند دوركهيم ، كل القسمات المميزة للوضعية .

وليفى بريل مقتنع كل الإقتناع بأن الروح الوضعية تنفذ نفوذاً عميقاً فى الفكر العام فى هذا العصر . « فالتاريخ والقصه والشعر نفسه تكشف عن تأثيرها ، وعما أسهمت به فى نشرها بعد أن تلقت هذه الروح . إن علم الإجتماع الحالى قد أنشأه كونت ، وعلم النفس العلمى يرجع إليه إلى حد ما . فمن هذه العلامات ليس من المجازفة أبداً أن نستنتج أن الفلسفة الوضعية تعبر عن بعض الميول المميزة

---

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٤٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٩٢ وما يتلوها .

جدا لهذا العصر (١) ». صحيح أن ليفى بريل تأثر فى شبابه بالفلسفة الألمانية ، وبدأ حياته العلمية مؤرخا للفلسفة (٢) . لكن تأثير كونت كان هو العامل الحاسم فى تطور فكره . كما ينبغى ألا نهمل اعجابه الخاص ببعض الفلاسفة الانجليز ، وخصوصا ديفد هيوم (٣). كذلك ترك ريبو آثارا لاتمحى فى مؤلفات ليفى بريل . ومن بين المفكرين المعاصرين كان دوركهيم خصوصا هو الذى أخصب فكر ليفى بريل على النحو الأرسخ . ودون أن نتجاهل مابينهما من خلافات فان من الممكن أن نقرر أن مؤلفات ليفى بريل المميزة هى التى تشهد على التأثير العميق لعلم الاجتماع الدوركهيمى . وهذا يصدق خصوصا على القول بأن الشرط الأهم لتفسير الفكر كله هو الرجوع إلى أصول تطورنا ، أعنى الرجوع إلى العقلية البدائية .

وعنوان أول كتاب كبير (٤) فى علم الاجتماع لليفى بريل يدلنا على أننا بازاء محاولة ذات طابع كونتى ودوركهيمى ووضعى . وكنت ودوركهيم هما أكبر مرشدين لليفى بريل من هذه الناحية . وهو يلاحظ فيما يتعلق بكتاب دوركهيم « قواعد المنهج الاجتماعى » مايلى : « يسرنا أن نعترف هنا بما ندين به لمؤلف هذا الكتاب الذى نعلن أننا نوافق على روحه موافقة تامة (٥) » . وهو يريد أن يدرس الأخلاق على أساس أنها علم دقيق وكأنها « فزياء اجتماعية » (كونت)

---

(١) « فلسفة اوجست كونت » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٠٠ ص ٢٢ وما يليها .

(٢) بعد أن نشر رسالته للدكتوراه بعنوان : « فكرة المسئولية » ، باريس سنة ١٨٨٤ كتب ليفى بريل : « المانيا منذ عهد ليبنتس » ، سنة ١٨٩٠ ؛ « فلسفة ياكوبى » ، سنة ١٨٩٤ ، « تاريخ الفلسفة الحديثة فى فرنسا » (باللغه الانجليزية) شيكاجو سنة ١٨٩٩ . اما رسالته الثانية للدكتوراه فعنوانها وهى باللاتينية « رأى سنكا فى الله » ، باريس هاشت سنة ١٨٨٤ .

(٣) راجع نشرته للمراسلات بين جون أستيورت مل واوجست كونت

(٤) «الأخلاق وعلم الآيين» باريس ألكان ، سنة ١٩٠٣ ،

(٥) الكتاب المذكور ص ١٤ ،

ويريد بهذا أن يقوم برد فعل ضد الميتافيزيقا . وهو يعارض بعلم الآيين علم الأخلاق الميتافيزيقى أى علم الأخلاق النظرى التقليدى . وبدلا من أن يضع أخلاقا عن طريق التصورات على نحو مجرد ، فانه يقوم بتواضع — ولكن بحزم — بدراسة الواقع الاجتماعى ، أعنى بالتحليل العلمى لماضى المجتمعات الإنسانية المختلفة والقوانين التى تحكم السلاسل المختلفة للظواهر الاجتماعية وروابطها . فالأمر أمر معرفة الواقع العملى ، أعنى أن نحرز عددا معلوما من القوانين التى تحكم الوقائع . فاذا ماعرفت هذه الممارسة العملية معرفة كافية ، فيمكن الرجاء فى تعديلها بواسطة تطبيق عقلى للمعرفة العلمية ، لأن المعرفة العلمية هى وحدها التى تحرر العقل (١) . « وبينما الفكرة المشوشة عن الأخلاق النظرية قد قدر لها الزوال ، فان فكرة أخرى واضحة ووضعية بدأت فى التكون . وفحواها النظر إلى القواعد الأخلاقية والالتزامات والحقوق وبالجملة مضمون الضمير الأخلاقى على أنها واقع معطى ، ومجموع من الوقائع ، وبالجملة على أنه مضمون العلم وينبغى دراسته بنفس الروح ونفس المنهج مثل سائر الوقائع الاجتماعية (٢) » . واحتذاء لمثال دوركهيم يرى ليفى بريل أن موضوع المعرفة النظرية فى الأخلاق هو دراسة الممارسة الفعلية للأخلاق بطريقة موضوعية ، دراستها من وجهة النظر الاجتماعيه (٣) ويطرح التمييز القاطع بين عالم الطبيعة الفزيائية وعالم الطبيعة الأخلاقية . ويريغ إلى « أن يدرج الواقع الأخلاقى فى الطبيعة » ، أعنى أن نرتب الوقائع الأخلاقية من ضمن الوقائع الاجتماعية ، وأن ننظر إلى الوقائع الاجتماعية بوجه عام على أنها موضوع (٤) للبحث العلمى ، بنفس المنهج الذى ينظر به إلى سائر

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٢ ، ٩ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١٤ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١٨ ، ٢٠ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٣٣ .

الظواهر الطبيعية » . حتى إن موضوع علم الآيين ليس هو أبدا تحديد ما ينبغي أن يكون ، أعني وضع قواعد. بل موضوعه هو بالأحرى — كما في سائر العلوم تحصيل المعرفة . وفي ميدان الأخلاق لا يمكن أن يكون ثم تغيير في الممارسة الفعلية تحت تأثير تقدم النظرية. « بل بالعكس ، يتم التأثير في الاتجاه المضاد : فتغييرات الممارسة الفعلية هي التي تعين التغييرات في النظرية »(١). إن كل شيء نسبي، وفي حالة تغير مستمر ، وبدون الأخلاق الميتافيزيقية méta morale التي أنشأها الميتافيزيقيون لم يكن من الممكن قيام علم حقيقي بالوقائع الأخلاقية أبدا (٢) . إن الأخلاق « معطيات » . وانشاء أو استنباط « الاخلاق » بطريقة منطقية محاولة لا محل لها ، شبيهة بمحاولة من يريد أن ينشئ أو يستنبط الدين واللغة والقانون بطريقة منطقية(٣) والاخلاق ليست في حاجة إلى أن تؤسس على أساس كما أن « الطبيعة » بالمعنى الفزيائي لهذا اللفظ ليست في حاجة إلى ذلك . فكلتاهما ذات وجود واقعي يفرض نفسه على كل فرد ولا يسمح له بالشك في موضوعيتها . فالواقع الاجتماعي لا يبنى ولا يؤسس ، شأنه شأن الواقع الطبيعي ، بل يلاحظ ويحلل ويرد إلى قوانين مثل الآخر (٤) . وفي ميدان علم الاجتماع التقدم معناه استبدال المجهود المنهجي الذي يسعى « للمعرفة » بالتفكير الفلسفي الذي يسعى « للفهم ». وينبغي الاستمساك بالتجربة والتخلي عن كل أخلاق ميتافيزيقية (٥). وتبعا لذلك فانه في الفزيياء الأخلاقية ينبغي أن تلعب العلوم التاريخية دورا لا غنى عنه ، شبيها بدور العلوم الرياضية في الفزيياء بالمعنى الدقيق . والعلوم التاريخية ينبغي أن تكون بالنسبة إلى علم الآيين مثل التجريب بالنسبة إلى علم النفس التجريبي . والمنهج

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٩ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٩٢ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٩٩ .
(٤) الكتاب نفسه ١٩٢ وما يليها .
(٥) « « ص ١٢٠ — ١٢١ .

المقارن ، ولا غنى عنه من أجل الوصول إلى قوانين اجتماعية ، لايصبح قابلا للتطبيق الا بفضل نتائج العلوم التاريخية (١)

إن أخلاق الشعب أو أخلاق الحضارة لا « تصنع » ، لأنها مصنوعة فعلا . وكل مهمة العلماء هى دراستها لمعرفتها ، ومعرفتها لتعديلها فيما بعد بطريقة عقلية وبالقدر الممكن (١) . « فإذا عرفنا ماضى شعب ما ، ودينه وعلومه وفنونه ، وعلاقاته مع الشعوب المجاورة ، وأحواله الاقتصادية العامة ـ فان أخلاقه تتحدد بهذا المجموع من الوقائع الذى هو دالة له . ويناظر الحالة الاجتماعية المحددة تمام التحديد نظام (متفاوت فى درجة الانسجام) من القواعد الأخلاقية المحددة تمام التحديد ، نظام واحد فحسب » (٣) . وليفى بريل يكمل كونت بدوركهيم وذلك بأن يحاول أن يستبدل بالأخلاق القائمة على أساس أن الإنسان مركز الكون أخلاقا قائمة على أساس أن المجتمع هو المركز . فالتخلى عن الأخلاق القائمة على أساس أن الإنسان هو المركز هو التخلى النهائى عن المصادرات الغائية والدينية وإدراج العلم بالأمور الأخلاقية أو الاجتماعية ضمن القانون المشترك لعلوم الطبيعة (٩) . ويتحدث ليفى بريل عن « الطابع الاجتماعى ابتداء لكل ماهو إنسانى فينا » إن كونت يقول : « ينبغى أن لا نفسر الانسان بالانسان بل بالعكس نفسر الانسان بالانسانية» . لكن ليفى بريل لايوافق على هذه العبارة إلا بعد تقييدها ، على نحو ما فعل دوركهيم ، هكذا : « ينبغى ألا نبدأ من المشاعر الفردية لتفسير ماهو مشترك فى الحياة النفسية لأفراد مجتمع ما ، بل نبحث — على العكس — عن تكوين هذه المشاعر الفردية مبتدئين من الشعور الجماعى» . واستخدام هذا المنهج العلمى له نتيجة مباشرة هى إخراج الجماعات الانسانية من الوضع المنعزل الذى يضعها فيه علم النفس التقليدى وإعادة وضعها على قمة السلم الحيوانى ، لأن الحياة

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٣ ــ ١٤٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٤٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٠٧ .

النفسية البدائية للجماعات الانسانية المصورة على هذا النحو لاتختلف من حيث الطبيعة ، بل من حيث الدرجة فحسب، عن الحياة النفسية منظوراً إليها فى المجتمعات الحيوانية ، كما بين ذلك اسبيناس (١) . وبفضل استخدام هذا المنهج ستصبح الأخلاق العملية فناً أخلاقياً عقلياً مؤسساً على علم الآيين ، فناً لايتكون إلا وفقاً لتقدم العلوم التى يستند إليها والذى لن يستطيع تغيير الواقع إلا فى حدود معلومة (٢). وأخيراً فان الفن الأخلاقى العقلى ، وهو أكثر تواضعاً فى دعاويه من أخلاقنا العملية الحاضرة ، هو فى نظر ليفى بريل أوسع إنسانية ، لأن الأخلاق العملية الحاضرة يخيل إليها أنها تشرع للانسان « فى ذاته » فتقتصر فى الواقع على أن تجعل من إتساق هذه الحضارة وهذا العصر أقنوما باسم الانسانية ؛ وبعد هذا نعتقد أن لها الحق فى أن تطالب بنفس الاحترام المطلق ، لكل مايبدو لها إلزامياً (٣). وهكذا نجد عند ليفى بريل حباً متأججاً للانسانية .

وروح دوركهيم تسرى أيضاً إلى درجة عالية فى كتابه الأساسى الثانى (٤) ، وهو كتاب لايمكن أن يعد مجرد إسهام فى المذهب الاجتماعى والنزعة إلى جعل المجتمع هو المركز ، مما نراه عند دوركهيم . ولا شك فى أن الوظائف العقلية للفرد وثيقة الارتباط بكل تركيب الواقع الاجتماعى ، وبالتالى فان الوظائف العقلية للانسان البدائى أو بالأحرى المجتمعات الدنيا تختلف أساساً عن الوظائف العقلية للانسان فى مجتمعنا . « فالتصورات الجماعية لها قوانينها الخاصة التى لا يمكن أن تكتشف — خصوصاً إذا تعلق الأمر بالبدائيين أعنى بأبناء أبسط المجتمعات التى نعرفها — بدراسة الرجل الأبيض البالغ المتحضر » . بل الأمر على العكس

(١) الكتاب نفسه ص ٢٣٣ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٢٥٧ — ٢٥٨ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٩ .
(٤) « الوظائف العقلية فى المجتمعات الدنيا » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٠

من ذلك ، فدراسة التصورات الجماعية وروابطها فى المجتمعات الدنيا هو الذى يستطيع أن يلقى ضوءاً على تكوين مقولاتنا ومبادئنا المنطقيه (١).

ويلاحظ ليفى بريل أنه وجد عوناً مفيداً لدى علماء النفس العديدين المعاصرين الذين اتبعوا ريبو فعملوا على بيان أهمية العناصر الانفعالية والمحركة فى الحياة العقلية بوجه عام وحتى فى الحياة العقلية وإن اختلفت أبحاثه عن أبحاث ريبو .

والفكرة الأساسية التى تسرى فى هذا الكتاب كله هى أن النشاط العقلى فى الجماعات الدنيا صوفى الطابع . صحيح أن ليفى بريل ينبه إلى أنه يستخدم هذا اللفظ لا بالإشارة إلى التصوف الدينى لمجتمعاتنا بل بالمعنى المحدد الضيق لكلمة صوفى، «أى يعتقد فى قوى وتأثيرات وأفعال لا تدركها الحواس ولكنها فعلية (٢)». وعلى كل حال فان الواقع الذى يجول فيه البدائيون هو واقع صوفى . فمثلا بالنسبة إلى « البدائى » الذى ينتسب إلى مجتمع طوطمى ، كل حيوان ، وكل نبات ،وكل شىء كالنجوم والشمس والقمر ، يؤلف جزءاً من الطوطم ، ومن طبقة فرعية . كذلك نجد فى الجسم الانسانى أن لكل عضو معنى صوفياً : فالقلب والكبد ، والعينان ، والدهن ، والمخ ، إلخ يعتقد أنها تهب هذه الصفة أو تلك لمن يأكلها . والصخور نفسها لها طابع مقدس ، نظراً إلى قوتها الصوفية المزعومة (٣) . وبالجملة فان البدائيين لا يدركون الأشياء على نحو إدراكنا نحن لها . فعندهم لا توجد واقعة فزيائية حقاً ، بالمعنى الذى نعطيه لهذا اللفظ . إنهم يرون بنفس العيون التى نرى بها نحن : لكنهم لا يدركون بنفس العقل الذى ندرك به نحن. وكل العملية الفزيائية النفسانية للادراك تتم عندهم كما عندنا ، لكن نتاجها سرعان ما يغطى بحالة من

(١) الكتاب نفسه ص ٢ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٣٠ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٣١ — ٣٣

الشعور المركب الذى تسود فيه التصورات الجماعية (١) . والبدائيون ينظرون إلى الصور المجسمة للكائنات ، سواء منها المرسومة أو المحفورة أو المنحوتة ، على أنها حقيقة مثل هذه الكائنات نفسها (٢) . والأمر كذلك فيما يتعلق بالظل والأحلام (٣) . وماهو إدراك بالنسبة إلينا هو أساساً بالنسبة إلى البدائى اتصال بالأرواح والنفوس والقوى الخفية غير الملموسة المستسرة التى تحيط به من كل جانب (٤) . ومن هنا كانت مناعة البدائى الكبرى ضد التجربة . فالتجربة عاجزة أمام الاعتقاد فى قوة التعاويذ fétiches التى تحفظ المرء من الاصابة : إذ يجد المرء ذريعة دائماً لتفسير الحادث بمعنى يتفق مع هذه العقيدة (٥).

والقانون الأساسى للعقلية الصوفية عند البدائيين هو فى نظر ليفى بريل « قانون المشاركة » (٦) ، وهو قانون يسمح لنا بتفسير وجه أساسى من أوجه الوظائف العقلية فى الجماعات الدنيا . تخضع له الارتباطات والارتباطات القبلية للتصورات الجماعية . ففى التصورات الجماعية للعقلية البدائية الأشياء والأحياء والظواهر يمكن — على نحو غير مفهوم لنا — أن تكون هى نفسها وغير نفسها فى وقت واحد . ولهذا يمكن أن يقال عن عقلية البدائيين أنها سابقة على المنطق وأنها صوفية . إنها ليست منافية للمنطق ، ولا بمعزل عن المنطق . وإنما يقصد ليفى بريل من نعتها بأنها سابقة على المنطق Prélogique أنها لا تتقيد أولا ، مثل فكرنا نحن ، بالامتناع من بالتناقض (٧) . إنها ترى فى كل شىء انتقالا للخواص ، بواسطة

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧ — ٣٨ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٤١ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٥٠ ، ٥٥ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٥٧
(٥) الكتاب نفسه ص ٦٢ .
(٦) الكتاب نفسه ص ٧٦ .
(٧) الكتاب نفسه ص ٧٨ — ٧٩

النقل ، والتماس والإرسال على بعد ، والعدوى والتنجيس والإستيلاء (١) وفى الجماعات كما فى مجتمعاتنا وأكثر ، نجد أن كل الحياة العقلية للفرد ذات طابع اجتماعى عميق . وقانون المشاركة يشعر به فى عدد كبير من العمليات العقلية . والعقلية السابقة على المنطق قليلة التحليل . إنها تركيبية فى جوهرها . واطرادها انعكاس لاطراد التركيب الاجتماعى الذى تناظره وتعبر عنه . وتلعب الذاكرة ، فى العقلية السابقة على المنطق ، دوراً أكبر من دورها فى حياتنا نحن العقلية . فالارتباطات السابقة والادراكات السابقة والاستدلالات السابقة لاتنطوى على نشاط منطقى ، وتوكل إلى الذاكرة فحسب (٢) . والعقلية السابقة على المنطق تجرد غالبا باسم قانون المشاركة (٣) . والخواص الصوفية للأشياء هى التى تجمع بينها فى تصوير واحد(٤) . ومن هنا جاءت التصنيفات الغريبة فى نظرنا ، التى ترتب فيها العقلية البدائية الأحياء والأشياء . وهى محددة بالضرورة فى نفس الوقت مثل الارتباطات السابقة ، ويحكمها مثل هذه قانون المشاركة ، ولها نفس المظهر السابق على المنطق ، والصوفى . وهكذا فان كل موضوعات الطبيعة — من حيوان ونبات ونجوم وجهات أصلية وألوان وجمادات بوجه عام — تترتب فى نفس الأصناف مثل أعضاء الفصيلة الاجتماعية (٥) . والعقلية السابقة على المنطق صوفية فى جوهرها ، فلا ترى أية صعوبة فى تصور الهوية بين الواحد والكثير ، والفرد والنوع ، والكائنات الشديدة التفاوت ، والشعور بهذه الهوية ، وذلك تحت تأثير المشاركة (٦) .

وفيما يتعلق بالروابط بين عقلية البدائيين واللغات التى يتكلمون بها ، فان الطابع

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٤

(٢) الكتاب نفسه ص ١١٢ — ١١٧

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٢

(٥) الكتاب نفسه ص ١٣٩ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٤٨ .

الأبرز فى معظم لغات هنود أمريكا الشمالية لعله هو ، فى نظر ليفى بريل ، اهتمامها بالتعبير عن تفصيلات عينية تتركها لغاتنا مضمرة أو غير معبر عنها . فالجمع مثلا ينقسم إلى المثنى والمثلث والمربع ، الخ ؛ وفى هذه اللغات سلسلة طويلة من الجموع(١). والعد والحساب لهما أيضا شكل عينى ، وهذا خصوصا لأن العدد ، عند العقلية السابقة على المنطق ، لاينفصل بوضوح عن الأشياء المعدودة (٢) . وهذا هو السبب فى أن اللغات البدائية غنية بمفرداتها غنى لا تعطينا عنه لغاتنا إلا فكرة بعيدة . وهذا يفسر أيضا الوفرة الهائلة من أسماء الأعلام التى تطلق على الأشياء المفردة (٣) .

والمهم ليس فقط أن العقلية السابقه على المنطق والصوفية لدى البدائيين تختلف عن عقليتنا نحن ، بل وأيضا أن طرائقهم فى الفعل تناسب طرائقهم فى التفكير ؛ وأنه فى نظمهم التصورات الجاعية تعبر عن نفسها بالطابع الصوفى والسابق على المنطق اللذين لها (٤) . فبالنسبة إلى الصيد ، مثلا ، الشرط الأول هو إحداث فعل سحرى على الفريسة يؤمن وجودها رغما عنها ويحملها على المجىء إن كانت بعيدة (٥) . والصياد الذى يرحل للصيد يجب عليه الامتناع من الجماع وملاحظة أحلامه والتطهر والصوم ، الخ (٦) . والأمر كذلك تقريبا فيما يتعلق بصيد السمك (التأثير بالسحر على السمك بواسطة الرقص ، الخ (٧)) ، وبالحرب (طقوس صوفية ـ استعداد للدخول فى المعركة ، رقص ، صوم ، تطهر ، امتناع

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٢ — ١٥٦
(٢) الكتاب نفسه ص ٢١٩ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١٩٢ — ١٩٥ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٦١ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٢٦٣ .
(٦) الكتاب نفسه ص ٢٦٧ .
(٧) الكتاب نفسه ص ٢٧٥ .

عن بعض المآكل . . الخ) (١) والاحتفالات الانتيخوما (وهى بحسب تعريف اسبنسر و جلن Gillen : احتفالات مقدسة يقوم بها أبناء جماعة طوطمية محلية ، والهدف منها زيادة عدد الحيوان أو النبات الطوطمى (٢)) . ونفس المشاركة الصوفية توجد بين المطر و بين أعضاء طواطم المطر (٣) . وكل العمليات المتعلقة بعلاقات المولود الجديد مع والديه تنطوى على فكرة المشاركة الوثيقة بين الطفل المولود أو الذى سيولد ، وبين والده أو والدته أو كليهما معا (٤) .

والمرض ينظر اليه أيضا نظرة صوفية : على أنه ناشىء عن فاعل خفى غير محسوس ، ومن هنا كانت العمليات الصوفية التى تهدف إلى علاج الأمراض ، الخ (٥) . وأسباب الموت والاتصالات مع الموتى تصور تصويرا صوفيا . فمند البدائى أن الموتى ليسوا منفصلين عن الأحياء بهوة لا يمكن عبورها . ولايبدو عجيبا فى نظر البدائى أن يتصل بالموتى كما يتصل بـ «الأرواح» (٦) . وقانون المشاركة يسمح بأفحش ألوان التناقض . فبالنسبة إلى الفكر المنطقى (للمتمدينين) يكون الكائن حيا أو ميتا ، ولا وسط بينهما ؛ أما بالنسبة إلى العقلية السابقة على المنطق فان الكائن وان كان ميتا فانه يحيا على نحو ما . فهو يشارك فى مجتمع الأحياء الحاضرين ، وفى نفس الوقت يشارك فى مجتمع الموتى (٧) . وكذلك نجد أن مراسم الدفن ذات طابع صوفى مثل مراسم الميلاد . فالمهم فى مراسم الدفن القيام بعمليات تبتر الميت نهائيا من مجتمع الأحياء (٨) . وفى ساعة الميلاد

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٨١ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨٥ —
(٣) الكتاب نفسه ٢٨٧ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٣٠١ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٣٠٥ .
(٦) الكتاب نفسه ص ٣٢٣ ، ٣٥٣ .
(٧) الكتاب نفسه ص ٣٥٨ .
(٨) الكتاب نفسه ص ٣٦٧ — ٣٦٨ .

يسعى لاكتشاف المشاركات الصوفية التي للمولود الجديد (١) .

ويتابع ليفى بريل ، فى كتابه « العقلية البدائية (٢) » الحجج التى ساقها فى الكتاب الذى قنا بتحليلة ويكملها : فهو يرمى إلى بيان معنى العلية عند البدائيين والنتائج الناشئة عن فكرتهم عنها (٣) . والواقع أنه بالنسبة الينا الطبيعة التى نعيش وسطها قد أجريت فيها نزعة عقلية مقدما ، فأصبحت نظاما وعقلا مثل العقل الذى يفكر ويتحرك فيها . ونشاطنا اليومى ، حتى فى أدنى التفاصيل ، يتضمن ثقة كاملة هادئه بثبات القوانين الطبيعية . أما موقف البدائى فغير ذلك تماما . فكل الموضوعات والكائنات فى الطبيعة متضمنة فى شبكة من المشاركات والاستبعادات الصوفية . وهى التى تكون نسيجها ونظامها . والخوارق عامل مستمر فى حياة البدائى إلى حد انها تدم اليه تفسيرا لما يحدث ، تفسيرا سريعا معقولا مثل اهابتنا بالقوى المعترف بها فى الطبيعة . وما يعوز البدائى هو فكرة الارتباط العلى العميق (٤) . « وبالنسبة إلى عقلية هذا اتجاهها ، مشغولة بارتباطات سابقة صوفية ، فإن ما نسميه علة ، وما نراه تفسيرا لما يحدث ، لا يمكن أن يكون غير مناسبة ، أو بتعبير أحسن ، أداة فى خدمة القوى الخفية (٥) » . فلو حدث موت فى لحظة معينة مثلا فما ذلك إلا بتدخل قوة سرية . وافتراض وقوع حادث ، لا يخطر أبدا ببال البدائيين ؛ وما نسميه « بالصدفة » له عندهم علة خفية (صوفية) (٦) . وتبعا لقانون المشاركة تقوم بين الساحر والتمساح علاقة من

(١) الكتاب نفسه ص ٤٠٧ .
(٢) باريس ألكان ، سنة ١٩٢٢ .
(٣) الكتاب المذكور ص ١ .
(٤) الكتاب المذكور ص ١٧ — ١٨ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٢٠ .
(٦) الكتاب المذكور ص ٣٣ .

شأنها أن يصبح الساحر هو التمساح ، دون أن يختلط به (١) .

ولعل فى وسعنا أن نتحدث عن محاولة عند ليفى بريل لإقامة نوع من المماثلة بين العقلية البدائية وبين البرجسونية ، محاولة متفاوتة فى الوضوح . فمثلا حين يقول إن « الارتباطات القبلية » تساوى الوجدانات intuitions ، أو أن العقلية البدائية تنطوى على كثير من « المعطيات المباشرة » التى نرفض أن نعزو إليها قيمة موضوعية ، وإن كانت فى نظره حقيقية بل أكثر صدقا من معطيات الحواس (٢) . كذلك يرى ليفى بريل أن تصور البدائيين للزمان « قريب من شعور ذاتى بالمدة ، لا يخلو من شبه بذلك الذى وصفه برجسون » (٣) . « والنظرية المشهورة التى أدلى بها برجسون ، والتى تقول إننا نتصور الزمان على أنه كم quantum متجانس عن طريق الخلط بين المدة الحية والمكان ، الذى هو كم ، - يبدو أن هذه النظرية لا تنطبق على العقلية البدائية . وفقط فى المجتمعات النامية حينما تضعف الارتباطات القبلية الصوفية وتميل نحو الانفصال ، وحينما تقوى عادة الانتباه إلى روابط العلل الثانية وآثارها ، يصبح المكان متجانسا فى التصورات ، ويبدأ الزمان يصبح كذلك (٤) » .

والمهم على كل حال أن العلية التى تتصورها العقلية البدائية هى من نمط مختلف عن ذلك المألوف لنا . « فكل أو جل ما يحدث ترجعه العقلية البدائية إلى تأثير القوى الخفية أو الصوفية (سحرة ، موتى ، أرواح ، الخ) وفى صنيعها هذا إنما تطيع نفس الغريزة العقلية التى عندنا . لكن بدلا من كون العلة والمعلول عندنا واردين فى الزمان وفى كل الأحوال تقريباً فى المكان ، فإن العقلية البدائية

---

(١) الكتاب المذكور ص ٤٢ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٤٨ — ٤٩ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٩٠ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٩٣ .

تعترف فى كل لحظة بأن أحد الحدين يدرك ، أما الحد الآخر فينتسب إلى مجموع الـكائنات الخفية غير المدركة »(١) .

ويرى ليفى بريل أن من الممكن ترتيب التأثيرات الخفية التى تشغل بال العقلية البدائية فى ثلاث مراتب وهى : أرواح الموتى ، والأرواح بالمعنى الأوسع التى تسرى فى الـكائنات الطبيعية والحيوان والنبات والجماد (الأنهار ، الصخور ، البحر ، الجبال ،الموضوعات المصنوعة ، الخ) ، وثالثاً الأعمال السحرية الصادرة عن فعل السحرة (٢) . إن الموتى أحياء ، هذا أمر لا شك فيه عند البدائى . إنهم حاضرون وإن كانوا غائبين ، متضامنون ، وإن كانوا مستقلين ، مع الجثة التى تتحلل (٣) . ومصالح الأحياء مختلطة بمصالح الموتى ، يؤثر بعضها فى بعض (٤) . والعلاقات بين القبيلة وأجدادها تقوم على مبدأ « أعطى أنا لـكى تعطى أنت » ، مع الشعور بقوة عالية لدى الأجداد . ويمكن التوسل إليهم والاستشفاع عندهم وكسب عواطفهم ، لـكن لا يمكن أن نرغمهم على شىء (٥) . والأحياء يضرعون إلى الموتى ، كما أن الموتى فى حاجة إلى الأحياء (٦) . كذلك فإن التصور المعتاد للحلم عند البدائيين يشهد على أن العالم المرئى والعالم المستور كليهما حق .

والحلم يقدم إلى البدائيين معطيات تساوى فى نظره الإدراكات المكتسبة أثناء اليقظة (٧) ، إن لم يـكن أكثر . وكما أن الأمور التى ترى فى الحلم أمور حقيقية ، فإن الأفعال التى تقع فى الحلم تستجلب مسئولية أصحابها ، ويمكن أن يحاسبوا عليها (٨)

---

(١) الـكتاب نفسه ص ٨٦

(٢) الـكتاب نفسه ص ٥١

(٣) الـكتاب نفسه ص ٧١ — ٧٢

(٤) الـكتاب نفسه ص ٧٩

(٥) الـكتاب نفسه ص ٨٢

(٦) الـكتاب نفسه ص ٨٥

(٧) الـكتاب نفسه ص ٩٦

(٨) الـكتاب نفسه ص ١٠٢ .

وفى المقام الثانى بعد الأحلام تأتى النذر présages التى تعطى هى الأخرى للعقلية البدائية معطيات تتعلق بفعل القوى الصوفية (الخفية) التى تشعر بوجودها من حولها فى كل موضع (١) . فالنذر تنبىء مثلا بأن المشروع الذى يريد المرء القيام به سينجح أو سيخفق . والطائر والحيوان الذى يستعان به فى التكهن لايهاب به فقط بوصفه حاملا لخبر سار ، بل يوجه إليه الدعاء ، ويعبد ويشكر ، بوصفه مانح الألطاف التى لا يمكن الاستغناء عنها وينبغى الحصول عليها منه . وعلى هذا فإن النذير فى نظر هذه العقلية ليس مجرد علامة ، بل هو أيضاً علة (٢) والشواذ فى الإنسان والحيوان ، من ذوات عجائب الخلقة ، يمكن أن تعد بمثابة نذر : فهى لا تقتصر على إعلان المستقبل ، بل هى تحـــدده ، أو بعبارة أدق تصنعه (٣) . ومن الأمور المميزة للعقلية البدائية أيضاً العرافة ، أعـــنى مجموع العمليات المباشرة أو غير المباشرة التى تستعين بها لاكتشاف الأمور التى تهمها كثيراً . وهكذا نجد البدائى يسعى لإستثارة الأحلام ، ابتغاء الاتصال بالموتى ، وبالجملة الاتصال بالقوى الخفية (الصوفية) (٤) . ويبدو له أن فعل هذه القوى فعل مباشر (٥) فحيث نقوم نحن بتحقيق enquête فإن البابو papou «يستشير البخت» : مثلا للكشف عن السارق أو لمعرفة ما إذا كان المحصول سيكون جيداً أو المريض سيشفى أو المطر سينزل ، إلخ (٦) والعلماء والسحرة موهوبون بقدرة على الكشف Clairvoyance خاصة ولديهم القدرة أحياناً على تمييز الجانى من

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٤ — ١٢٥

(٢) « « « ١٤٣ .

(٣) « « « ١٧٠ ـ ١٧١

(٤) « « « ١٧٣ .

(٥) « « « ٢٢٥

(٦) « « « ٢٢٥ ، ٢٢٧

مظهره . وهذا الكشف مباشر وعيانى ، وقيمته فى نظر البدائى هى قيمة البرهان الاستدلالى عندنا (١) .

وعند البدائى ثقة كاملة لا تقهر ، بل وإيمان لا يتزعزع بالمباهلة (الامتحان بالسم ، والنار ، والماء ، الخ) ، فيشرب المرء الموافى muavi (سم الامتحان) ليس فقط لتقرير البراءة أو الإدانة . بل وأيضاً لأنه وسيلة بسيطة لإيضاح جلية الأمر فى نزاع قانونى معقد . ويحترم الشخص الذى تقايأ السم ، ويكرم (٢) . لكن هذه المباهلة لا شأن لها « بحكم الله » ، بل نحن هاهنا بإزاء عملية صوفية شبيهة بالتنبؤ بالغيب تهدف إلى الكشف عن الساحر وقتله وتحطيم « عنصر الشر » فيه . فإن تقايأ السم كان بريئاً ، وإن لم يتقايأه مات بتأثير السم الذى يقتل فى نفس الوقت عنصر الشر ومن فيه هذا العنصر (٣) . فلو امتحن المرء بمحنة فلن ينسب ذلك إلى الصدفة ، فإن العقلية البدائية تنتقل مباشرة من الواقعة التى أصابتها إلى العلة الخفية (٤)

وأسباب النجاح تفسر أيضاً تفسيراً صوفياً (خفياً) . فمثلا بالنسبة إلى أعمال الحقل لا بد من تضافر القوى الخفية (٥) . « فإذا كانت النسوة مكلفات بكل شىء تقريباً يتعلق بزراعة النبات والأشجار ، فذلك لأنهن يمثلهن فى المجتمع مبدأ الخصوبة . ولكى تنتج الحقول وتثمر الأشجار ، ينبغى أن تقوم مشاركة بينها وبين أبناء الجماعة الذين يرعونها . ولا بد أن تنتقل إليها الخصوبة ...» (٦) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤١ — ٢٤٣ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٤ — ٢٤٧
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٥ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٩٥
(٥) » » » » » ٣٥٣ .
(٦) » » » » » ٣٦١ .

والانتصار فى الحروب يتوقف هو الآخر على مشاركات خفية (١) . وفعالية الأسلحة التى تستخدم فى الحرب لا تتوقف فقط على ميزاتها المرئية المادية ، بل تتوقف أساساً على قيمتها الخفية التى يعطيها إياها « الاطباء » أو العمليات السحرية (٢) . والساحر يمكنه أن يرتكب من الشرور وبأقل تكاليف ، بحيث يكفيه أحياناً أن يفكر بشدة ويريد بقوة أن يقع شىء : فتتحقق رغبته حتماً (٣) . والبدائيون ينظرون إلى البيض على أنهم سحرة يمكنهم إحداث الاصابة والموت ، بفضل ما لديهم من قوة خفية (٤) . وأسلحتهم وآلاتهم لها خصائص سحرية (٥) . والامر كذلك بالنسبة إلى كتبهم وكتاباتهم (٦) .

والروح الرجعية(٧) عند البدائيين خصوصاً بإزاء البيض؛ ترجع إلى عاداتهم فى إرجاع كل شىء إلى تأثيرات خفية . فالبدائيون لا يكادون يقبلون أبداً لفورهم طعاماً يقدمه إليهم غرباء عنهم (٨) . وهناك سبب آخر للروح الرجعية عند البدائيين هو أن عقليتهم قليلة التصور بسبب شدة صوفيتها . فهى تحس بشدة جداً ، ولكنها لا تحلل أبداً ، ولا تجرد (٩) .

ولاسباب صوفية أيضاً لا يرى البدائيون الاعتراف بالجميل للطبيب الابيض الذى شفاهم . صحيح أنه يشكره لو شفاه فوراً ؛ أى لو أحدثت الادوية ، كما كان

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧١ وما يتلوها .
(٢) » » » ٣٨٣ .
(٣) » » » ٤٠١ .
(٤) » » » ٤١٧ .
(٥) » » » ٤٢٠ .
(٦) » » » ٤٢٤ .
(٧) (أى كراهية كل ما هو جديد — المترجم)
(٨) الكتاب نفسه ص ٤٨ ؛
(٩) الكتاب نفسه ص ٤٦٨ .

ينتظر ، تأثير العصا السحرية . لكن كل الظروف التى يرى الطبيب لها الفضل (من أدوية وضمادات ، الخ) تضايق المريض وتثير انزعاجه ، ويرى أن الابيض هو الذى يجب أن يشكره وأن المريض هو الذى له الحق فى الشكر (١) .
ومن الامثلة أيضاً على العلية الصوفية فكرة الحمل أو العقم فى المرأة . فإذا كانت المرأة حاملا ، فذلك لان « روحا » هى فى الغالب روح جد تنتظر التناسخ — قد دخلت فيها . هنالك فقط تصحب العلاقات الجنسية بالحمل . كذلك فإن عدم الحمل ينشأ عن سبب خفى (صوفى) أى عن كون روح طفل لا توافق على التناسخ بالدخول فى هذه المرأة . وتبعاً لذلك فإن العقم ينظر إليه عامة على أن مرجعه إلى المرأة (٢) .

« الروح البدائية » (٣) . — ذلك عنوان كتاب لليفى بريل موضوعه دراسة كيفية تصور البدائيين لشخصيتهم . ويقصد ليفى بريل من العبارة « الروح البدائية » التصورات التى تناظر ، لدى الجماعات البدائية ، التصورات التى لدينا عن « النفس » ، مع ملاحظة أننا هنا بإزاء أفكار قبلية ، لا أفكار ، وهو يلاحظ وجود تجانس جوهرى بين كل الكائنات فى تصورات البدائيين (٤) .
« فبالنسبة إلى العقلية البدائية ليس من المستبعد ولا من المحال أن يظهر الحيوان فى أشكال إنسانية ، كما أنه ليس مما يثير الدهشة ولا الخوف أن يتخذ الانسان المظهر الخارجى للحيوان » (٥) . كذلك تميل العقلية البدائية إلى الخلط بين الفرد والنوع . فثمت تضامن وثيق جداً يربط بين الحيوانات التى من نوع واحد (٦)

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٩٣
(٢) الكتاب نفسه ص ٥١٣ — ٥١٥ .
(٣) « أعمال حولية علم الاجتماع » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٧ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٦
(٥) الكتاب المذكور ص ٣٧ .
(٦) الكتاب نفسه ٦١ — ٦٢ .

والرفاهية والسلامة لمجموعة إنسانية تتوقف على علاقاتها بالجنيات ؛ وبالمبادىء الخفية لبعض الانواع النباتية والحيوانية ، فمادامت الوحدة الحقيقية فى هـذه الجماعات هى المجموعة الاجتماعية (القبيلة ، الاسرة) التى يؤلف الافراد مجرد عناصر فيها ، فإنه من الطبيعى أن لا يكون الافراد هم أرباب أفعالهم الأهم فى حياتهم ؛ بل المجموعة الاجتماعية ، أو رئيسها هو الذى يقرر لهم (١) . وهذا التضامن يظهر أيضاً فى فكرة قتل الاخ ونـكاح المحارم ؛ والزواج ، الخ .

والتعارض بين المـادة والروح المـألوف لنا لاوجود له عند العقلية البدائية . فالأفريقى لايعتقد وجود كائن بغير روح ـ ويرى أن المـادة نفسها شكل من أشكال الروح (٢) . وفى بعض الجماعات البدائية يعد ما يملـكه الشخص جزءاً من شخصه ، ولهذا ينبغى أن تختفى ممتلـكاته معه . وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن « امتداد الشخصية » عند البدائى (٣) . وفى كثير جداً من الأحوال نجد أنه فى التصورات الجماعية لدى البدائيين لاتوجد تفرقة بين « المبدأ الحيوى » أو « الحياة » التى للفرد وبين ظله أو صورته أو انعكاسـه . والميلانيزيون ينظرون إلى النفس على أنها لا مادية ، لـكنهم لايستطيعون أن يتصوروها إلا فى ثوب مادى (٤) . وعلى كل حال فإن ثمت اتفاقا فى الجوهر بين الشخص وممتلـكاته (٥) . ويمكن أيضاً أن نتحدث عن ثنائية وحضور مزدوج للشخص الواحد ، فالشخص مثلا يشعر بأنه إنسان ونمر ، وهو يكون كذلك (٦) . والبدائى بوجه عام يؤمن ببقاء الفرد بعد الموت .

---

(١) الـكتاب نفسه ص ١٠٧ .

(٢) الـكتاب نفسه ص ١٣١ .

(٣) الـكتاب نفسه ص ١٤١ ـــ ١٤٣ .

(٤) الـكتاب نفسه ص ١٦٤ .

(٥) الـكتاب نفسه ص ١٧٣ .

(٦) « « « « « ١٩٧ .

ويرى أن الإنسان عند الموت يكف عن أن يكون جزءاً من مجموع الأحياء، ولكنه لايكف عن الوجود (١) . والميت مثله مثل الحي ، يمكن أن يكون حاضراً في نفس اللحظة في أماكن مختلفة . والثنائية الظاهرة بين الجثة والميت لاتستبعد أبداً اتفاقهما في الجوهر (٢) . وينبه ليفي بريل إلى أنه ينبغي ألا نخلط بين البقاء بعد الموت الذي يقول به كل البدائيين ، وبين « خلود النفس » الذي تقول به مجتمعاتنا الحديثة ، فليس لديهم أية فكرة عنه (٣) . والتناسخ الدوري يرضي رغبة الموتى في العودة إلى هذه الدنيا (٤). «وبتأثير هذا التداخل والامتزاج بين الموتى والأحياء تداخلا وامتزاجا صوفياً عينياً معاً ، فإن الفرد لايكون هو نفسه تماما إلا بفضل الأجداد الذين يعودون إلى الحياة في شخصه » (٥) .

وفي كتاب «الخوارق والطبيعة لدى العقلية البدائية» (٦) يحاول ليفي بريل أن يبين أن البدائيين ، مع تمييزهم تماما في تيار الحياة العادي مايبدو خارقاً للطبيعة، فإنهم في تصوراتهم لايميزون بينهما أبداً تقريباً . والأحداث التي تثير دهشتهم لاتصدر عن « علل ثانوية » ، بل هي ترجع إلى تأثير قوى خفية . ومسألة ثانية يلح ليفي بريل في توكيدها طوال هذا الكتاب هي أن الخوف من هذه القوى الخفية يشغل مكاناً مركزياً في حياة البدائيين ومعتقداتهم ؛ « رأس الحكمة مخافة الله » (٧) . أما المسائل التي من نوع : هل للبدائيين ديانة ؟ فإن كان الجواب

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩١ .

(٢) « « « « « ٢٩٨ ، ٣٠١١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٠٩ .

(٤) الكتاب نفسه ٣٨٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٣٦ — وتصور ليفي بريل للعقلية البدائية قد نقده أوليفييه لوروا في كتابه « العقل البدائي : بحث في نظرية العقلية السابقة على المنطق » ، باريس جيتنر ١٩٢٦ .

(٦) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٣١ .

(٧) الكتاب المذكور ، ص XXXVI .

بالإيجاب فما هى ؟ هل لديهم فكرة عن إله أعلى ؟ — هذه المسائل يرى ليفى بريل أنه ينبغى عليه ألا يتناولها (١) . وتقييد آخر يخلق بنا أن ننوه به هو أن ليفى بريل لا يدرس غير التأثيرات والقوى الخفية التى فطن البدائى أنه يخشاها والتى تهدده بالإيلام والمجاعة والمرض والموت . ثم إن ليفى بريل اقتصر على الاعتماد على الوقائع المستمدة من عدد قليل من مجموعات اجتماعية ظلت كما هى ، وهو فى هذا يعتمد خصوصا على مؤلفات سبنسر وجلن ولانتمان وكرويت وجونو وادون اسمث وراسموسن والبرت اشفيتسر .

وكما فعل فى كتبه السابقة يسعى ليفى بريل إلى تفسير العقلية البدائية على أنها تختلف وظيفياً عن عقليتنا . وفى علاقاتنا مع مختلف القوى الفزيائية التى تؤثر فينا ، فإن لدينا العادة الراسخة فى الاستناد إلى معرفة قوانين الطبيعة ، « نعرف لنتنبأ ابتغاء أن نقدر » نحن نرتب أمورنا وفقا لهذا المبدأ دون أن نفكر فى ذلك أما البدائى فعلى العكس من ذلك يرى فى كل مكان حضور وفعل قوى خفية يخشاها بدرجات من الخشية متفاوتة . وللتعبير عن سيادة العناصر الانفعالية فى تصورات القوى الخفية ، وجد رسموسن صيغة لافتة : « نحن لا نعتقد : نحن نخاف » (٢) . وليفى بريل يرى فى ذلك عائقاً كبيراً لتقدم معرفة الطبيعة . وللتعبير عن الدور السائد الذى تلعبه العناصر الانفعالية فى تصورات القوى الخفية ، فان ليفى بريل يتحدث عن « مقولة عاطفية لما هو خارق على الطبيعة » (٣) .

وهكذا نجد أن البدائى يلجأ إلى التعاويذ Amulettes التى تحميه من خطر معين مثل خطر الغرق حين الصيد فى البحر ، بينما التمائم Charmes على العكس

---

(١) الكتاب المذكور ص VIII.

(٢) الكتاب نفسه ص XX.

(٣) الكتاب نفسه ص XXXVI.

من ذلك تحقق فائدة ما ، أو على وجه العموم النجاح والسعادة . فهناك تعويذة مثلا ضد عين الحسود ، وتميمة من أجل تسمين الخنازير (١) . وعند الداياك Dayaks تطلق كلمة ينجنتوهو pangantoho على التمائم التى يتقى بها الإنسان الشر ، أى الطلسمات . ولهذه الغاية تستخدم رؤوس إنسانية ، وعظام سمك وعظام حيوانات وجدت ميتة فى مكان ما ، وخشب معوج ، إلخ . وكل ماهو غير مألوف فهو متهم. وهكذا فليس من الخير أن يكون المرء دائماً سعيداً . ولا يمكن التأثير فعلا ضد القوى الخفية وضد السحر إلا بواسطة قوى أخرى من نفس الطبيعة ، أى بإبطال مفعول السحر . والحادث أو المصيبة إنذار ، وضوء سريع يلقى به على العالم الخفى ، إنهما رمزان لحوادث أثارت المقوله العاطفية لما هو خارق على الطبيعة .

ويمكن أن نتحدث عن طابع برجماتى للعقلية البدائية ، بمعنى أنه فى حالة جزئية لا يكون الأمر أمر أن يعلم المرء بل أمر أن نتقى ، وأن نسعف إذا اقتضى الأمر ذلك . وينبغى فى كل حالة جزئية الكشف ، وعند الاقتضاء حزر ميول (القوى الخفية) لهذا الكائن أو ذاك ، لهذا الشيء أو ذاك ، من أجل تنظيم السلوك وفقاً لذلك (٢) . فيقال مثلا إن مولد التوأمين يرجع إلى كون الأبوين تنازعا (٣) . ولهذا يتجنب كل نزاع وكل معارضة وكل فرصة للسخط ، لأن كل ميل معاد يحدث من مجرد وجوده تأثيراً سيئاً ضاراً . والكذب أيضاً يجلب الشقاء . وللنجاح فى مشروع لابد أن يكون فى صف المرء كل ماله دور فى ذلك حتى أبسط الأشياء دوراً . ومربى النحل يعمل على استجلاب رضا النحل ورضا الناس على السواء ، ورضا الجبل والشجر ، وكل هذا يتم بطقوس ومراسم من كل نوع : بالغناء

---

(١) الكتاب نفسه ٢ — ٣ .

(٢) الكتاب نفسه ٤١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٦ .

ألخ (١) : ومن بين القوى الخفية التي يعتقد البدائي أنه ينبغي تجنب غضبها تحتل الأرواح والأجداد ومن ماتوا حديثاً مكانة أساسية (٢) .

ويلح ليفي بريل خصوصاً في توكيد أهمية السحر . فأخطر شيء في المصيبة ليس المصيبة نفسها ، بل ماتكشف عنه ، أعني التأثير السيء الذي وقع على الفريسة ، أعني تأثير الساحر (٣) . والمرض ، شأنه شأن الموت ، لا يمكن إذن إلا أن يكون أثراً لعلة « خارقة على الطبيعة » ، أعني ناشئا عن السحر ولهذا فإنه إذا رفع السحر زال المرض تماماً . والأمر كذلك فيما يتصل بالجفاف والبرد والفيضانات والغيرة والشذوذ الجنسي ونكاح المحارم (٤) . وكما أن السحر مرادف للنجاسة ، فإن رفع السحر مرادف للطهارة . وهـذا يتم عن طريق الماء والنار (فمثلا يحرق سرير الميت) (٥) . والدم كذلك ، بوصفه مبدأ الحياة ، ذو قدرة على التطهير والتقوية (٦) . ومن ناحية أخرى فإن كل نزيف دموي غير إرادي مخيف ، لأنه دليل على الإرادة الشريرة لإحدى الأرواح (٧) . والتطهير أو رفع السحر ـ وكلاهما أمر واحد ـ يتم أيضاً بفضل الاعتراف . وكبش الفداء ، والقصاص ، والسحر المضاد . فاذا أبطل مفعول التأثير الضار فإن الشر يطرد عن هذا الطريق (٨) .

ويحاول ليفي بريل ، في محاضرة ألقاها في أكسفورد وظهرت تحت عنوان :

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٨

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٦٧ — ١٦٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ — ٢٦٩ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٣١٢ — ٣٢١ :

(٦) الكتاب نفسه ٣٢٣ — ٣٣٣ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٣٣٥ — ٤٣٢ .

(٨) الكتاب نفسه ص ٤٨٣ — ٥٠٧ .

« العقلية البدائية » (١) ، أن يفند بعض الاعتراضات التى وجهت إليه بمناسبة تفسيره للعقلية البدائية . وهو يعترف بأن اللفظ « بدائى » primitif لم يحسن اختياره ، لأنه يقصد بذلك « الهمجى » فى مقابل « المتمدين » لاالإنسان البدائى بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ . كذلك يعترف بأن الطبيعة الانسانية واحدة فى كل مكان ، لكنه يعتقد أيضاً أن هذا ينبغى ألا يمنعنا من الاقرار بأن العقلية البدائية تختلف اختلافا بينا عن عقليتنا ، وأن منطقنا ، تبعاً لذلك ، وعلم نفسنا عاجزان عن تفسير العقلية البدائية (٢) . ويعترف أيضاً بأن اللفظ « سابق على المنطق » prélogique الذى استخدمه يمكن أن يؤدى إلى لبس . بيد أنه ينبه إلى أن العقلية البدائية ليست بمعزل عن المنطق alogique ولا منافية للنطق antilogique غير أنها لاتخضع مثل عقليتنا لمبدأ التناقض . وفيما يتعلق بصوفية العقلية البدائية يقول إنه ينبغى ألا نخلط بينها وبين الصوفية المسيحية . وأخيراً فان ليفى بريل لاينكر أن فى مجتمعاتنا المتحضرة أيضاً توجد آثار للعقليه البدائية ، بل أكثر من هذا إذا اختفت هذه الآثار نهائياً اختفى معها الشعر والفن والميتافيزيقا والاختراع فى العلوم .

بول ماسون أورسل

ورسالة الدكتوراه التى كتبها الفيلسوف المستشرق بول ماسون أورسل تحت عنوان: « الفلسفة المقارنة » (٣) هى عمل من أهم الأعمال التى تشهد بتأثير دوركيم

(١) عند الناشر Clarendon Press فى اكسفورد سنة ١٩٣١ .

(٢) نفس المحاضرة ص ٨ .

(٣) وقد اهداها إلى ليفى بريل ؛ باريس ألكان سنة ١٩٢٣ ، ط ٢ سنة ١٩٣١ وفى نفس الوقت أصدر ماسون أورسل بحثا بعنوان : « مخطط لتاريخ الفلسفة الهندية » ، باريس عند الناشر جيتنر ، سنة ١٩٢٣ وفى سنة ١٩٣٣ ظهر له كتاب « الهندية القديمة » عند الناشر « نهضة الكتاب » كما سيظهر له بحث فى الفلسفات غير الأوروبية كخاتمة لكتاب تاريخ الفلسفة لاميل بريه وظهر بعنوان « الفلسفة فى الشرق » المجلد الأول فى تاريخ الفلسفة لإميل بريه

وليفى بريل معا . وقد استطاع بفضل معرفته بالسنسكريتية ، والصينية أن يتعمق دراسة المذاهب الفلسفية فى المشرق . وهو الذى بدأ المنهج المقارن فى الفلسفة واضطر من أجل ذلك إلى بيان ضرورة معرفة أوربا للشرق . ومقالته الأساسية هى أن الفلسفة لا يمكن أن تبلغ الموضوعية طالما قصرت بحثها على أفكار حضارتنا ، وأنه ينبغى عليها أن تكون مقارنة وأن تجد فى البحث عن نفس الشىء من خلال الغير بديلا عن البحث عن القوانين بحثاً خيالياً فى نظام من الوقائع يبدو أنه لا يتكرر أبداً (١) . ودون أن يقر بكل مبادئ الوضعية فإنه يعتقد أنه ينتسب من ناحية المنهج ، إلى التيار الفكرى الذى بدأه كونت ويمثله خصوصا دوركيم وليفى بريل . « والمبدأ الأساسى لفلسفة وضعية حقا ينبغى إذن أن يكون العمل الصادق على استخلاص الوقائع الفلسفية من التاريخ ، ومن التاريخ وحده »(٢) .

إن الفكر يجب عليه أن يدرس نفسه فى نتاجه ، ونتاجه لا يقل موضوعية عن موضوعية الظواهر الطبيعية نفسها (٣) . وعلى كل حال فلا شىء يهم الفلسفة الوضعية مثل معارضة التراكيب العقلية المتميزة كل التمايز بعضها ببعض (٤) . وكما أن كل جماعة كان لها أو كان يجب أن يكون لها تاريخ ، فانه كان لها أو كان ينبغى أن يكون لها فلسفة ، لأن الإنسان يتغير ، والانسان يفكر (٥) . لكن ماسون أورسل — على خلاف دوركيم وليفى بريل وعلماء اجتماع آخرين يميلون إلى فهم البيض بواسطة البدائيين — نقول إن ماسون أورسل يرى أن من الواجب تطبيق المنهج المقارن على تلك الطبقات الإنسانية التى تقوم بين المتفاوتين فى درجة

---

(١) الكتاب ص / ١٦ ، ١٤ .
(٢) الكتاب ص ٧٠.
(٣) الكتاب نفسه ص / ١٢ .
(٤) الكتاب نفسه ص ١٥ .
(٥) الكتاب نفسه ص ١٥ ، ١٧ ،

الحضارة . « لكن بين طوائف الانسانية القابلة للدراسة التاريخية لا نجد غير ثلاث كان تطورها فى تواز مستمر خلال ثلاثة آلاف سنة تقريبا ، وهى تلك التى يمكن بيان ماضيها على خير وجه ممكن ، وهى : أوربا ، والهند ، والصين (١) » ومعتقداتها الدينية ، وأمانيهم الاجتماعية أثارت دون هوادة سبحات فكرية رائعة كل واحد منها ، وليست فقط تلك التى قامت بها الشعوب الأوربية ، ينبغى أن تعد جزءا من « الفلسفة الخالدة » (٢) والصورة الاجمالية للمعقولية الخاصة بالمنهج المقارن لا تتألف ، فى نظر ماسون أورسل ، من هوية ولا من تمايز ، بل مبدؤها هو قياس النظير analogie . وهاك مثالا : « كان كونفوشيوس فى الصين نظيرا لسقراط فى اليونان : فكلاهما عمل على إخراج الفكر فى عصره من السفسطة السائدة ؛ ومهد لمذاهب جديدة دوجماتيقية عن طريق تطبيق منهج جديد » (٣) . والمنهج المقارن الذى اقترحه ماسون أورسل ذو طابع وضعى أيضا من حيث أن اعتبار الوسط العقلى والأخلاقى والاجتماعى يلعب دورا كبيرا فيه ، حتى إن « الوقائع لن تعد قابلة للمقارنة حقا إلا إذا انتسبت إلى أوساط هى نفسها قابلة للمقارنة » (٤) . « وفى أيامنا هذه حيث العلوم الطبيعية تبرهن فى كل مناسبة على أن الكائن العضوى يفسر بأحوال وجوده ، فقد آن الأوان للدراسة الوضعية للعقل أن تطبق مبدأ مشابها على مظاهر الفكر » (٥) . والوسط الأنسب للوقائع الروحية هو الدين . فالأديان تسبق الفلسفات حقا وفعلا . (٦)

وإيضاحاً لرأيه فى إمكان تطبيق المنهج المقارن يفحص ماسون أورسل أربعة

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٢ – ٣٣ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٥ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٣٩ ، ٤١ .

أمثلة : التواريخ المقارنة للفلسفات ، والمنطق المقارن ، والميتافيزيقا المقارنة ، وعلم النفس المقارن . وينبغي أن نلاحظ أن الموضوعية التاريخية لا تقل دقة عن موضوعية الوجود الفزيائي . وبالابتداء من هـذه الفكرة — وهي أن أساس الفلسفة المقارنة ينبغي أن يبحث عنه في توالي المواقف أو المذاهب الفكرية في داخل الحضارات التي تولع بالتفكير المنظم ، أعني الحضارات : الغربية والهندية والصينية (١) — يقدم ماسون أورسل تاريخاً مقارناً موجزاً لها . والواقعة الأبرز هي ظهور المحاولات الأولى للتفكير الفلسفي في وقت واحد تقريباً ، أعني حوالي القرن السادس قبل الميلاد ، في الغرب وفي الهند وفي الصين . وقد نمت التطورات الثلاثة متوازية ابتداء من عصر واحد تقريباً على الرغم من استقلال كل تطور منها بذاته (٢) . فالسوفسطائي يسود في كل العصر القديم الصيني أو الهندي بقدر مايسود به في اليونان في عصر بركليس . وهذه الواقعة واسعة الدلالة . « إذ تدل مثلا على أن الفكر لايعمل بحرية إلا بعد أن يخلي الميدان من المعتقدات التقليدية وذلك بنوع من الانكار المنظم ، وأن هذه الوظائف المنطقية تهيء استعداداته البنائية ، وأن الاستغلال المرائي لكنوز اللغة يسبق تكوين التصورات المجردة » (٣). وليس أقل من هذا دلالة ظهور سقراط بعد السوفسطائية في بلاد اليونان ، وظهور كونفوشيوس بعد السوفسطائيين في الصين . والأبنية التي شيدت على أساس السفسطة كانت مذاهب ميتافيزيقية شامخة (٤) . كذلك نجد أن الاسكلائية ليست حادثاً أوربياً ، بل واقعة عامة إلى حد ما (٥) . لكن بينما ظل الفكر في الصين والهند أسيرا للشكلية واللفظية فإن أصالة أوربا تجلت في

---

(١) الكتاب نفسه ص ٥٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨٤ — ٨٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٩١ .

(٤) الكتاب نفسه ٩٢ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٩٣ .

أنها تخلصت منها فقطعت صلتها بالاسكلائية . وهذه قد قضت عليها روح عصر النهضة (١) .

وثمت ما يبرر المنطق المقارن ، شأنه شأن التواريخ المقارنة . ففى هـــذه الأوساط الثلاثة (أوروبا ، الهند ، الصين) بدأ المنطق متضامنا مع السفسطة ، لكن على أشكال مختلفة جداً (٢) . فالنظام المنطقى يبدو فى اليونان مشاركة بين أفكار ؛ وفى الصين ترتيباً تصاعدياً للقيم ؛ وفى الهند تصنيفاً للوقائع (٣) . والخلاف الكبير بين منطق آسيا ومنطق أوروبا هو أن كل ضروب المنطق فى آسيا ، حتى لو تكونت بالمثالية ، فانها تتعلق بالأشـــياء ، بالجواهر أو الظواهر ، لا بالتصورات العقلية Concepts (١) . وفى ميدان الميتافيزيقا أيضاً يمكن أن نتحدث عن توازن بين الشرق والغرب . فان تعيين واقع نسيج وحده ، هو الحق يتعارض مع المعطى الفيزيائى — هذا ما يكون « ميتافيزيقات » الشرق والغرب على السواء (٥) . وفى الحضارات الثلاث نجد للميتافيزيقا أصلا برجماتياً أخلاقياً وفى كل منها نجد الظاهرة متأثرة بدنس فطرى ، وكأنها شىء ناقص ينبغى تجاوزه والكفاح ضد الميتافيزيقا يظهر فى هذه الحضارات الثلاث على شكل الوضعية (٦) فان Nous وتاو Tau وآتمن Atman ليست غير أسماء مختلفة للدلالة على طبيعتنا الحقيقية (٧) . وأخيراً نجد أن علم النفس المقارن يعلمنا أن الثنائية الأوروبية بين الروح والجسم لا تفرض نفسها على كل النوع البشرى ، فهيهات هيهات ! فالهند مثلا لم تقل بتعارض بين الروح والجسم وكأنهما جوهران منفصلان ،

---

(١) الكتاب نفسه ص ٩٧ ، ٩٨

(٢) الكتاب نفسه ص ١٠٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠٨

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٤١ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٤٧ .

(٧) الكتاب نفسه ص ١٥٨ .

بل تقول بترتيب تصاعدى فى الوظائف، فبعضها جسمانية والأخرى روحية ، لكن دون أن يكون ثم تعارض بين كلتا الطائفتين من الوظائف . والتقابل بين العقل والحساسية يمثل نوعا من العموم ، وإن أعطى معانى مختلفة . لكن الارادة إختراع أوروبى (١) .

من هذه الاعتبارات يستخلص ماسون أورســـل بعض النتائج التربوية والأخلاقية المهمة ، وبفضل استخدام المنهج المقارن تصبح الفلسفة بحثاً ينطوى على تقدم لا ينتهى ، مثلها مثل كل دراسة وضعية . ووجهة نظر الانسانية هذه بالنسبة إلى الانسان وجهة المنظر المطلقة . ومن كون معرفة الانسانية أصبحت موضوعاً للعلم ، فإنها يمكن ويجب أن تصبح موضوعاً للتعليم . فلما كان الانسان لا يستطيع أن يعرف نفسه بطريقة موضوعية إلا فى التاريخ ، فإن التاريخ سيكون الأساس لمثل هذه المعرفة . والفلسفة إذا درست على ضوء التاريخ فإنها بهذا ليس فقط تكون ذات منهج ، بل وتصبح أبسط وأحفـــل بالمعقولية . وأخيراً فإن الفلسفة إذا كان تعلمها على وفق تاريخ الأفكار ، دون فصل هـــذا التاريخ عن تاريخ العقائد ، فإنها تحصل على تلك الوحدة التى لابد أن تنتسب إليها وحدة العقل الانسانى وراء مختلف أوجهه (٢) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٩٠ — ١٩٣ .

ممثلون آخرون للتيار الاجتماعى

لتحديد التيار الاجتماعى الوضعى بكل فروقه الدقيقة قدر المستطاع يبدو لنا من الضرورى أن نلفت انتباه القارىء إلى تصورات اجتماعية أخرى لا ترتبط بمدرسة دوركهيم ، ولكنها تتابع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الوضعية التجريبية العلميه المستمدة من كونت .

جوستاف بيلو (١٨٥٩ — ١٩٣٠)

وهذا ما نستطيع أن نقوله أولا عن محاولة جوستاف بيلو إقامة أخلاق وضعية أو عقلية . وينبغى ألا نخلط بين « الأخلاق الوضعية » أو « تكنيك » بيلو وبين النزعة الاجتماعية عند دوركهيم و ليفى بريل أو بينهما وبين الأخلاق الوضعية التى دعا إليها أوجيست كونت. إن بيلو ينقد كونت كما ينقد دوركهيم و ليفى بريل . «فالأخلاق العلمية» تبدو له مغالطية ، لأنه لا شىء يخول لنا أن نفرض على الأخلاق تحديدات خاصة بالعمل وبتقاليد العلم الدقيق. إذ الواقع أن الأخلاق تتضمن عنصراً عملياً وغائية لا يمكن أبداً أن ترد إلى المعرفة الخالصة و بالأحرى إلى الحقيقة العلمية ، ومن ناحية أخرى فإن الاخلاق بعيدة جداً عن أن تقدر على أن تصبح علمية بالمعنى الواضح جداً الذى يمكن به الطب أن يكون علميا (١) . ويؤكد بيلو مع هنرى بوانكاريه أنه لو تحدثنا بالدقة « فانه لا يمكن أن يوجد علم لا أخلاقى ، كما لا يمكن أن توجد أخلاق علمية (٢) » . فالأخلاق لا يمكن أن تصبح علمية إلا بشرط ألا تصبح بعد أخلاقاً ، بل علماً (٣) . ويسعى بيلو لإبراز نقص الفلسفة العلمية عند كونت ، مبيناً أن « المحتوى العلمى لانتاج كونت لا يدل

---

(١) «دراسات فى الأخلاق الوضعية» ، باريس ، ألكان ، ١٩٠٧ ص ٥ ، تنبيه .

(٢) الكتاب نفسه ص ٦ . والاقتباس لهنرى بوانكارية ، تبعا لما ورد فى مجلة الميتا فيزيقا والأخلاق يوليو ١٩٠٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦ — ٧ .

أبداً على أنه رائد مثل ديكارت واسبينوزا وليبتنس ، بل يدل على أنه كان متخلفا عن العلم فى عصره . (١) . وفلسفة العلوم ليست فى نظره غير وسيلة لاعادة تنظيم الانسانية ، وليست غاية (٢) . ثم إن كونت قد جهل ، على نحو تلقائى ومنظم معاً ، كل المشاكل النقدية (٣) . والعلم فى أيامنا هذه أكثر مثالية وواقعية مما أراده كونت . وعلى كل حال فان العلم فى جوهره نقدى ، وهذا يدل على تقدم بالنسبة إلى النزعة الدوجماتية والتجريبية (٤) .

لكن على الرغم من هذه المعارضة ، فان بيلو يؤكد فى ميدان الأخلاق ، إن لم يكن فى ميدان العلم ، أن سلطة كونت لا تزال تفرض نفسها اليوم أيضاً فكونت يقدم برهاناً حياً على إمكان قيام أخلاق وضعية بحت ، بغير لاهوت ولا ميتافيزيقيا (٥) ، ويعزو بيلو إلى كونت الفضل العظيم فى إعطاء الأخلاق أساساً إنسانياً خالصاً وفى « تلافى الخطأ الشائع ، خطأ تجاوز نطاق الانسانية وجعل الاخلاق قانوناً كونياً أو ميتافيزيقيا يحلق فوق العالم الانسانى كما تغطى السماوات الباقية عالم ما تحت فلك القمر » (٦) . فوضعية كونت إذن خصبة كل الخصب فى ميدان الأخلاق . وهذا يصدق خصوصاً على العقيدة الانسانية القائلة بـ « الحكم الذاتى للانسانية » و « بوحدة الانسانية » ، وما يكون عظمة كونت أيضاً هو أن الاخلاق عنده اجتماعية كلها فى جوهرها . « ومن هذه الناحية فان هذه الأخلاق التى يمكن إنكار القانون أن يجعلها تبدو لنا « رجعية » ، تبدو لنا على العكس تقدمية حقاً بالنسبة إلى متوسط الضمائر » (٧) . ويذهب

---

(١) « فكرة ومنهج الفلسفة العلمية عند أوجست كونت » (مكتبة المؤتمر الدولى للفلسفة) باريس عند الناشر كولان ، سنة ١٩٠٢ المجلد ٤ ص ١٥ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٤٢٧ ، ٤٢٤ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٤٣٠ .
(٤) « « « « « ٤٦٥ ، ٤٦٩ ، ٤٤٩ .
(٥) مبادئ الأخلاق الوضعية والضمير المعاصر » دراسات فى الفلسفة الأخلاقية فى القرن التاسع عشر » باريس ألكان سنة ١٩٠٤ ص ٣ .
(٦) الكتاب المذكور ص ٧ .
(٧) الكتاب المذكور ص ٣٨ .

بيلو إلى ابعد من هـذا ويسعى لبيان أن ثمت اتفاقا كاملا بين الأخـلاق الوضعية التى أقامها كونت وبين المبادئ المعاصرة مثل :قيمة الشخصية الإنسانية ، وحرية الفكر ، والحرية السياسية ، الخ تلك المبادىء التى انبثقت عن الثورة الفرنسية ومذهب جان جاك روسـو ، وفى نفس الوقت يقر بأن كونت ينكر مثلا سيادة الشعب ونظام التصويت العام ، والسلطة السياسية للفرد ، الخ (١) .

وهكذا فإنه على الرغم من نقـده لكونت ودوركهيم وليـفى بريل(٢) ، وعلى الرغم من الأهمية التى يعزوها إلى « الروح النقدية » فإنه لا يغادر أرض الوضعية العلمية التجريبية . وهو واثق كل الثقة من استحالة التفـكير القبلى Apriorique ومن عدم جدوى الميتـافيزيقا . لإقامة أخلاق وضـعية أو بالأحرى « تـكنيك أخلاق » . ويسعى لبيان « أن الميتافيزيقا ، إما بشكلها الإنطولوجى ، أو بشكلها النقدى لا تستطيع أن تقـدم إلينا ، بذاتها ، أى حل نوعى للمشكلة الأخلاقيـة ، موضوعة خارج ذاتهـا ، عن طريق الظروف التجريبيـة للحياة الإنسانيـة(٣) . فالأخلاق الوضـعية ، كما يفهمها بيلو ، هى « تـكنيك تضع الحـاجات الإنسانية غاياته ومعرفة الإنسان والجماعات يقدم له الوسائل والطرائق »(٤) . ويرى بيلو « أنه يوجد تشابه أكبر بين عمليات النشاط الأخلاق وعمليـــات التـكنيكات العملية ، أكبر مما يريد واضعو النظريات الأخلاقيـة عادة أن يعترفوا به » (٥) ، والواقع أن ما يميز التـكنيك هو أنه يتساءل لا عن علل ما هو موجود ، بل عن آثار ما يفعل » (٦) . والأمر كذلك فيما يتعلق بالأخلاق : « فالمهم » عمليا ليس

---

(١) الـكتاب المذكور ص ٢٤ ، ٤٩ .

(٢) يناقش بيلو آراء دوركهيم وليفى بريل فى كتابه « دراسات فى الأخلاق الوضعية » مستهدفا تقرير حقوق الضمير الفردى فى الأخلاق .

(٣) « دراسات فى الأخلاق الوضعية » ص ٥٣ .

(٤) الـكتاب نفسه ص ٦٠ .

(٥) الـكتاب نفسه ٦٢ .

(٦) الـكتاب نفسه ص ٧٨ .

العلل الأولى ، بل الأسباب الفعلية لكيفية العمل . أما أن يكون القانون والأخلاق وآراؤنا فى الملكية والأسرة ، الخ صادرة عن أفكار دينية ، فهذا يمكن أن يكون من المفيد معرفته لفهمها على نحو أفضل ، لكن الذى يهمنا عمليا ، هو أن نعرف لا من أين أنبثقت هذه الأفكار والنظم ، بل إلى أين تذهب وهل تنتج الآثار التى ترقبها » (١) . وعن طريق هذه الفكرة البرجماتية الواضحة فى الأخلاق يعارض بيلو النزعة الاجتماعية عند دوركهيم والنزعة التاريخية historicisme بوجه عام يقول بيلو : « إن تحليل المجتمع الحاضر ، فى تركيبه الموقت ، يمكنه وحده أن يفيدنا » (٢) . وهاك رأيه فى « علم الآيين » الذى دعا إليه ليفى بريل : « إن علم الآيين Moeurs هذا بعيد عن أن يقدم لنا الوسيلة للعمل أو القوة على الحياة ، بل هو بالأحرى يعيننا على أن نموت فى الأوان : إنه يعلم الإنسان العجوز فينا كيف نموت ميتة صالحة أخلاقيا »(٣) . ولتفنيد النزعة الاجتماعية عند دوركهيم وليفى بريل يذكر بيلو شواهد أمثال سقراط ، ويسوع ، والاشتراكية ، وتولستوى : إنهم جميعاً يعارضون الأخلاق السائدة فى عصرهم (٤) .

ومع ذلك فان بيلو ينبه إلى أن الأخلاق الذى يسعى لتكوينها هى اجتماعية أيضاً . أعنى أنه يتساءل إلى أى حد « يمكن الأخلاق أن ترتد إلى الانتفاع بمعرفة تحليلية وعلية للجماعات (أو ربما للجماعة التى يجرى فيها الفعل) وتوافق بهذا تكنيكا موقفه من علم الاجتماع موقف الطب من العلوم الحيوية » (٥) . لكنه لا يدعى فرض صيغ جاهزة ، لأن « الإنسان الذى يفعل حقا من تلقاء نفسه ، مثله مثل من يحكم من تلقاء نفسه ، هو ذلك الذى يقوم باتصال مباشر كل المباشرة بالواقع ، دون

---

(١) الكتاب نفسه ص ٧٩ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٨١ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٨٥ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٨٩ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٩٥ .

أن يعترض بينه وبين الأشياء المنثور prisme السهل للصيغ الجاهزة » (١) . ومعرفة جماعة معرفة حقة هو صنعها وتكوينها . وبهذا المعنى فإن الأخلاق ينبغي أن تكون اجتماعية . فالأخلاق الحقيقيـــة ليست الأخلاق الجاهزة . بل هي بالأحرى الأخلاق التي تتكون شيئا فشيئا ، وهي تلك التي تحضر المستقبل ، إنها « فن أخلاقي عقلي » يمكن أن يقارن بالتكنيك العلمي . والعلاقات بين العلم والعمل تنقلب عكسيا في الأخلاق الوضعية والفعل ، نفسه هو الذي يخضع حينئذ المجتمع لأشكال الفكر العقلي ، ضمانا للفعل نفسه (٢) . والاقتصاد السياسي هو الذي يقدم المثل الأقرب لما يمكن أن يكون عليه العلم الاجتماعي القادر على أن يكون أساسا لتكنيك (٣) .

ومهما يكن من شيء فالمؤكد هو أن بيلو ، على الرغم من نقـــده للأخلاق العلمية ، تسيطر عليه حماسة القرن التاسع عشر العلمية ، وهذا نستطيع أن نقوله حينما نتأمل نظرته في المعقولية والأخلاق . « فالنزاهة واتخاذ قواعد عامة بوصفها مبادئ أفعال الشخص . وكلية بوصفها يمكن أن يتخذها الجميع ، وعدم النزعة الشخصية وبالجملة الموضوعية ، المميزة لموقف الروح العلمية (٤) ـ تلك هي الأوجه البارزة والمبتذلة لهذه المعقولية . أو كما يقول بيلو في موضع آخر : « إن الضمير الأخلاقي حقاً هو ذلك الذي يتخذ في أحكامه موقفاً مماثلا لموقف العالم وهو يبحث عن الحق » (٥) ويود بيلو أن يقرب بين المعقولية وبين الاجتماعية عن طريق الغائية ، « فالمجتمع إذن ليس مجرد شرط يفرض نفسه ، بل إنه لا يرد إلى مجرد سلطة تأمر ، وليس مجرد ماض

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٢ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١٤٦ ـ ١٤٧ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١٠٥ .
(٤) الكتاب نفسه ص ١٧٣ .
(٥) « « « ١٧٤ .

يرهقنا أو واقع يحبسنا . إنه فكرة توجه نشاطنا ، وتمكن فى كل لحظة من تصحيح الواقع . والاجتماعية ، التى يوحى بها الاستقراء الاجتماعى ، يقبلها عقلنا المستقل ليس فقط كأساس للفعل أو كحقيقة للعقل ، بل كمثل أعلى للارادة حينما نفهم أنه يكيف كل غاياتنا » (١) .

وهكذا نرى أن الاجتماعيـــة Socialité تمكن من الحكم على المجتمع ونستطيع بهذا أن نستخدم المعيار الاجتماعى استخداما عقليا . وبالعكس : « فإن المعقولية Rationalité اجتماعية فى جوهرها ، لا لأن العقل يصدر عن المجتمع ، بل بالأحرى لأنه ينحو نحو المجتمع »(٢) . وفى الصين يشرف المرء بأفضال أبنائه لا مثل ما هى عليه الحال عندنا من أن المرء يشرف بأفضال أجداده . والصينيون هم الذين على حق فى هذا الأمر .

كذلك فان قيمة القاعدة لاتأتيها من مصادرها ، بل من نتائجها الممكنة . إن الحرية تتطلع إلى المستقبل(٣) . وأخيرا نرى بيلو يقول إن الاجتماعية لاتتم إلا بالعقلية والتعاقدية Contractualité وبهذا نرى تجانسا فى الطبيعة الخاصة بها : ذلك أنها تؤمن اتصال الضمائر وبالتالى أمان العلاقات وإمكان التنبؤ بردود الأفعال(٤) .

ولننوه أخيرا بالدراسة التى نشرها بيلو بعنوان « الدين بوصفه منهجا للتربية الأخلاقية » فى مجلة « مابعد الطبيعة والأخلاق » (عدد يوليو سنة ١٩٢١)(٥) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٨١ .

(٢) الكتاب نفسه ١٨١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٨٧ — ١٨٨

(٥) راجع ايضا أسس التربية الأخلاقية لفكرحر » وهى محاضرة أعيد نشرها ، فى « تربية الطفل » مجموعة فشباخر سنة ١٩٢٧ .

فردريك روه (١٨٦١ — ١٩٠٩)

فردريك روه واحد من أشرق ممثلى الفلسفة الأخلاقية وعلم النفس الأخلاقى فى فرنسا خلال الربع الأخير من القرن الماضى . لكن الاختلاف الكبير فى مراحل تطور فكره يجعل من العسير أن نحدد بالدقة إلى أى تيار ينتسب . والواقع أنه بدأ خطته الفلسفية ميتافيزيقياً ذا نزعة روحية صريحة ، وانتهى فى أعماله الأخيرة إلى نزعة عقلية تجريبية تعارض بل تعادى كل ميتافيزيقا .

« بحث فى الأساس الميتافيزيقى للأخلاق »(١) — ذلك عنوان رسالته للدكتوراه التى ناقشها فى سنة ١٨٩٠ فى السوربون وأهداها إلى اميل بوترو . وهذا الأخير هو وبسكال ورافيسون ولاشلييه كانوا هداته ومرشديه . لا أخلاق بغير ميتافيزيقا ، أعنى لا أخلاق إذا لم ترتفع إلى مطلق هو النموذج لكل وجود — هذا ماصرح به سنة ١٨٩٠ بنفس الحماسة التى سيطرد بها فيما بعد كل ميتافيزيقا من كل بحث أخلاقى ويعلن التجربة وحدها أساسا للأخلاق . إن الميتافيزيقا والأخلاق شىء واحد . « أو بالأحرى الميتافيزيقا الحقيقية هى الأخلاق(٢) » . « إن الأخلاق كما يقول فوييه Fouillée ميتافيزيقا بالفعل ، بيد أن هذه الميتافيزيقا بالفعل هى أساس المعرفة بالمعنى الحقيقى(٣) » . ويقول روه مع بسكال « إن القلب مبدأ العقل ، ونموذج اليقين يقوم فى اليقين المباشر الذى نموذجه الكامل هو معنى ماهو الهى(٤) » . ويرفض بشدة الأساس الطبيعى للأخلاق والجبرية . قال :

---

(١) باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٨ .

«إن أصحاب النزعة الطبيعية لا يدركون أن الطبيعة تتبع ، بغير وعى ، آليا، قانون التطور ، بينما الإنسان يوافق على هذا القانون ويسهم فيه بإرادته ، إنه يوافق على النظام الكلى : وعلى ذلك ففارق بين المشاركة الوجدانية الآلية وبين الاختيار المتعمد للتضحية ... إن بين الحياة الأنانية والحياة المنزهة عن الغرض هوة مهما عملنا لسدها(١) » . كذلك يعارض روه النزعة الطبيعية مؤكداً « أنه لا شيء أوكد من الفكرة ، من الخفى Invisible ، ولا أقدر على التأكد من من وجودى نفسه بوصفى فردا إلا إذا تقرر وجود المطلق (٢) » . وليس هذا كل ما فى الأمر . بل يقول روه إن الأخلاق الحقيقية ليست ميتافيزيقية فحسب ، بل وأيضا دينية : « إن وجود الله هو الأساس فى الأخلاق ، إذا فهمنا أن الله هو ذلك المطلق الذى حاولنا تحديده(٣) » . « إن معرفة الله هى معرفة الواجب ، وهذه المعرفة شأنها شأن معرفة الواجب هى شعور وفعل(٤)» . ويحدد روه « مذهبه فى الحرية » بأنه تركيب يتألف من مذهب الإمكان contingence الذى قال به بوترو ، ومن فكرة الحرية بوصفها أكمل تحقيق للوجود ، الذى قال بها لاشلييه ومن النزعة العيانية intuitionisme التى قال بها رافيسون صاحب الفضل فى « تخصيص مكان ، أفضل مكان ، فى نظام الأشياء ، تخصيصه للعاطفة والقوى الغامضة فى الإنسان(٥) » . وبالجملة فان « مصير الأخلاق مرتبط بمصير الميتافيزيقيا لأن الأخلاق ، أو بالأحرى الفعل الأخلاقى، ليس فقط تتويج التفكير الميتافيزيقى، بل هو الميتافيزيقا الحقيقية التى تتعلم بواسطة الحياة والتى ليست سوى الحياة

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٩ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١١٧ .
(٣) « « « ٢١٨ .
(٤) « « « ٢٢٧ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

نفسها(١) » . ولـكن المؤلفات الأكثر تمييزا لمذهب روه تدين بأصولها لاتجاه فـكرى يضاد الميتافيزيقيا صراحة . وروه أيضا قد سحرته ، على نحو ما ، الروح العلمية والنزعة التجريبية expérimentalisme فى القرن التاسع عشر . صحيح أنه لا يعتنق وضعية كونت ولاالنزعة الاجتماعية عند دوركهيم ، بل هو بالأحرى ينقد كليهما . فلا يكتفى بالاحتجاج ضد دعوى هذا العلم الزائف الذى يجعل من الدقة الفزيائية الكيمائية المقياس المطلق لـكل موقف علمى ، بل ينقد أيضا بشدة النزعة الاجتماعية عند دوركهيم وليفى بريل . وبقوة أشد من بيلو يدافع عن حقوق الفرد إزاء المجتمع وعن الطابع الشخصى الخالق ، للأخلاق . وفى مقابل النزعة التى تجعـل الجماعة مركز كل شىء ، يرى روه أن الرجل الأمين l'bonnéte homme- وهو الفـكرة الرئيسية فى فلسفته الأخلاقية - ليس أبدا سلبيا فى التقرير الأخلاقى ، ولا يخضع أبداً للقاعدة الاجتماعية بوصفها كذلك ، والأخلاق أحيانا تـكون اختراعا ، وأحيانا تمردا ، وهى على الأقل مبادأة شخصـــية .

ومع ذلك فن المؤكد أن روه، بين سنة ١٨٩١ وسنة ١٨٩٩ ، قد قطع نهائيا ما بينه وبين الحماسة الميتافيزيقية والدينية التى أبداها فى رسالته للدكتوراه ، وفيما بعد تنـكر لهذه الرسالة كل التنـكر ، ونظر إليها على أنها خطيئة من خطايا الشباب. وعلى نحو متفاوت فى الوعى حقق فى تطور فـكرة قانون الأطوار الثلاثة لـكونت : فن الطور الدينى الميتافيزيقى انتقل إلى الطور الوضعى. وهذه الواقعة هى التى تخول لنا أن نعده ممثلا للتيار الوضعى ذى الأصول الـكونتية . ذلك أن روه فى كتبه التى نشرها ابتداء من سنة ١٨٩٩ اتخذ موقفا معاديا للميتافيزيقا أعلن أن

---

(١) الـكتاب نفسه ص ٢٥٥

« الموقف الأخلاقي العلمي » ممكن وضروري . والعلم التجريبي المعمل هو في نظره أنموذج العلم الأخلاقي(١) .

« التجربة الأخلاقية » — تلك هي الفكرة الأساسية في « الموقف الأخلاقي العلمي » عند روه . وهو يقر بتجربة أخلاقية مماثلة لتجربة العالم ، ولكنها مع ذلك نسيج وحدها ، ولا يمكن ردها إلى تجربة العالم .

إن التجربة الأخلاقية تسبق كل نظرية وكل تفكير أخلاقي . « إن الرجل الأمين مثله مثل المهندس قبل أن يفكر في طبيعة نشاطه ، يفكر ويفعل ويعمل » وكما « أن العلم التجريبي لا يتعلم إلا في المعمل ، فان تحليل العقيدة الأخلاقية وكيفية سلوك الرجل الأمين ستكشف لنا قطعا عن القواعد العملية للفعل الأخلاقي(٢) . وبدلا من تشييد الأخلاق نظريا ، يسعى روه إلى استنباط فكرة « الرجل الأمين » من السلوك العلمي . هنالك يجد أن ما يميز الرجل الأمين هو أنه نزيه وأنه يريد شيئا أعز عنده من كل شيء في الدنيا ويعرف أنه يريده ، وموقفه غير متحيز ، وغير شخصي ، ويسير وفقا لما يأمر به العقل . « إن الرجل الأمين يفكر في حياته قبليا a priori وفي كل فعل من أفعال حياته(٣) » . إنه أمين مع ضميره ، ورجل أفعال(٤) . « فالفعل وفقا للأخلاق هو إذن السمو بدرجتين فوق التجربة طبيعيا وعقليا(٥) » . الرجل الأمين لا يصبو إلى السرور ، لكنه رجل أفعال ومثل كل مفكر يريد الحقيقة ، لا السرور(٦) .

---

(١) انظر : « المنهج في علم نفس العواطف » (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٩) ; « علم النفس مطبقا على الأخلاق والتربية » (باريس ، ألكان سنة ١٩٠٠) وخصوصا كتابه الرئيسي في الطور الوضعي : « في التجربة الاخلاقية » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٠)

(٢) « في التجربة الاخلاقية » ص ٧

(٣) الكتاب المذكور ص ٩ — ١٠

(٤) الكتاب المذكور ص ١٢

(٥) » » » ١٣

(٦) » » » ٣٥

ومن هذه النظرة الأساسية إلى الرجل الأمين تنتج نتائج تربوية مهمة . فينبغي على الطفل أن يتعلم أن الأخلاق الحقيقية ليست ناموسا للأخلاق يعلن مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هى بالأحرى الأخلاق المعاصرة ، وأن يكون المرء إنسانا معناه أن يحيا حياة عصره . يقول روه : « أوافق على أن يتحدث المرء عن سقراط وكنت ، لكن على أن يتحدث المرء أكثر وأكثر عن الجمعيات التعاونية وعن النقابات وعن الجمعيات التبادلية Mutualités (١) » .

ومادة التفكير الأخلاقى ينبغى أن تكون : الجريدة اليومية ، والشارع ، والحياة ، والكفاح اليومى . « فمثل هذا الموقف هو فى الواقع وضعى ، علمى . وما يميز الموقف العلمى هو الاتحاد بين الفكرة والواقعة ، هو تحقيق الفكرة بالواقعة (٢) » لكن الفكرة ليست أمراً ميتافيزيقيا ، والواقعة ليست واقعة مجردة للادراك العادى . بل الأمر يتعلق بفكرة تفضى إلى الواقعة ، وبواقعة معملية تتحول إذن بواسطة عملية Manuel opératoire (٣) .

« إن الرجل الأمين كما عرفناه ، يناظر عالم المعمل ، كما تشكله ممارسة العلوم التجريبية » . وبعبارة أخرى ، الرجل الأمين ليس ميتافيزيقيا وليس تجريبيا خالصا يتعلق بسطح الأمور ، بل يمضى إلى غزو الحياة ، كما أن العالم يمضى إلى غزو الطبيعة . « والعالم الذى يفكر فى الأمور الأخلاقية يضع نفسه فى الموقف الذى بيناه (٣) » .

والخلاصة أن روه يؤكد أنه فى كل ميادين الفكر الإنسانى يمكن قيام موقف

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣٩
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤٠ .

علمى ، وليست الفلسفة ، بل العلم هو الذى يستطيع أن يجمع النفوس والإرادات على الفعل وعلى الفكر اليوميين . لكن ينبغى على الموقف العلمى أن يتكيف مع الأشكال المختلفة للواقعى أو المثالى . « والاختلاف بين العلم وبين الأخلاق يقوم فى أن الادراك المشترك الذى يحقق الفكرة العلمية يناظر طبيعة خارجية . والعالم يشهد واقعة خارجة عنه أو بالأحرى مستقلة عنه تؤلف جزءاً من نظام كونى غريب عن نظام الرغبات الانسانية وغير متأثر به ، وعلى الأقل هو غيره . والأخلاق هى علم النظام المثالى وعلم الميول والأفعال ؛ ولا تعرف غير المعتقدات الانسانية(١) » .

بول لاكومب (١٨٣٤ – ١٩١٩)

وموقف الوضعية العلمية النزعة يتضح أيضا فى ميدان فلسفة التاريخ – بشرط أن نفهم أن استخدام هذا اللفظ مشروع فى مذهب الحياة الذى يعنينا . وبول لاكومب هو أبرز ممثليه عند نهاية القرن التاسع عشر . وعنوان كتابه الرئيسى : « التاريخ علما(٢) » ، بالغ الدلالة على موقفه ذى النزعة العلمية Scientiste . صحيح أن لاكومب ليس وضعيا بالمعنى المحدود لهذا اللفظ : فهو ينقد وضعية كونت وخصوصا النزعة الاجتماعية عند دوركهيم . لكن من الحق أيضا أن قراءة كتب كونت قد تركت فى نفسه آثارا لا يمكن أن تمحى ، وأنه يعد نفسه متابعا

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤٠ .

(٢) باريس ، عند الناشر هاشت ، سنة ١٨٩٤ : ولاكومب مؤرخاً وعالم اجتماع أكثر منه فيلسوفا . وفيما بعد نظر هو إلى كتابه على أنه فى علم الاجتماع . ولنقتصر على ذكر دراساته النقدية والاجتماعية ، من بين مؤلفاته ، : « الوطنية » (باريس ، هاشت ، سنة ١٨٧٨) ، « تين مؤرخا وعالم اجتماع » (باريس عند الناشر جاروبرير ، سنة ١٩٠٩) ؛ « الأسرة فى المجتمع الرومانى : دراسة فى الاخلاق المقارنة » (باريس ، عند الناشر فيجو ، سنة ١٨٨٩)؛ « نفسانية الافراد والجماعات فى نظرتين مؤرخ الأدب » باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٦) .

لكونت من ناحية وللتيار الإجتماعي والوضعي المنبثق عن جون استيوارت مل واسبنسر وتين من ناحية أخرى . إنه يرفض بشدة كل تصور ميتافيزيقي لفلسفة التاريخ ، ويريد أن يصنع من التاريخ « علما يمثل الميكانيكا أو الفزياء » ، ويلح في توكيد صنع التاريخ « بنفس الروح من عدم التأثر(١) » . ويسعى لبيان أن التاريخ يمكن أن يشيد على أساس علمي(٢) ويعتنق مذهب الجبرية التاريخية والتصور الإقتصادي والمادي للتاريخ الذي يذكرنا إلى حد ما بكارل ماركس . ولا كومب يطلق اسم « التأسيسي » على الوقائع العامة للتاريخ .

وخارج نطاق دوركهيم ومدرسته أبرز التمييز المهم بين «التأسيسي» و «العرضي» أو كما يقول أيضا ، « الحادثي » événementiel . ومن الناحية النظرية ينبذ الحادث والواقعة الوحيدة التي لا علة لها بالمعنى العلمي لهذا اللفظ ، ابتغاء ألا يرى في التاريخ بوصفه علما غير ما هو تأسيسي insttutionnel . لكن أسباب، هذا التأسيسي لا يبحث لاكومب عنها في المجتمع ، مثل دوركهيم ، بل يجدها في الإنسان : وإريد « ترجمة الظواهر الاجتماعية إلى لغة علم النفس(٣) » . وبقدر ما يبتعد عن دوركهيم فانه يقترب من تارد Tarde ، ويعزو دورا كبيرا «للمحاكاة» و «الاختراع» . لكن نظرته في التاريخ هي في أساسها اقتصادية ومادية . والشبه بينه وبين كارل ماركس واضح ، على الرغم من أن لاكومب لم يقرأ ماركس إلا بعد أن نشر كتابه . وعلى كل حال فانه يؤكد « أن العنصر الاقتصادي قد أثر بقوة في الباقي : فالتطور قد تم الشطر الأكبر منه تحت تأثير العامل الاقتصادي ، فهذا هو ما تدل عليه التجربة التاريخية(٤) » . « والثقافة (أو الحضارة) الإنسانية في شكلها

---

(١) « تين مؤرخا وعالم اجتماع » ، ص ٥

(٢) « التاريخ علما » ، المقدمة ص X II

(٣) راجع هنري بر Berr : « التاريخ التقليدي والتركيب التاريخي » . باريس ، ألكان سنة ١٩٢١ ص ٧٨

(٤) « التاريخ علما » ص ٣٧٠ .

الأسمى وهو الشكل العلمى أو الصحيح ، قد انبثقت مباشرة عن ممارسة المهن وعن العامل الاقتصادى وعن خلق الثروة ـ ذلك هو أبوها(١) » ، وعلم الفلك نشأ بين أيدى المنجمين الذين احترفوا مهنة التنبؤ بالمقادير الفردية وقراءة الطوالع ؛ والرياضيات قد نشأت بين أيدى المهندسين والمعماريين ، والفزياء والكيمياء بين أيدى السحرة أو الصنعو بين الباحثين عن الذهب ، والوصفات للأمراض ، والتاريخ الطبيعى بين أيدى الأطباء والتطبيبين . والعلوم الأخلاقية أنشأها المربون والخطباء وفيما بعد أسهم فى إنشائها الكاهن الواعظ ، المرشد ، متلقى الاعتراف(٢) » . والأسرة أيضا ظل يحكمها لمدة طويلة فى أخلاقها ، التضامن الاقتصادى أو التشريعى أكثر من العواطف(٣) ، فاذا شئنا إذن أن نتنبأ بالمستقبل فينبغى ، قبل كل شىء أن نسبر التكوين الاقتصادى للجماعات الحاضرة ، أعنى أحوال خلق الثروة وتوزيعها(٤) ،

أضف إلى ذلك أن لاكومب يعارض تصور التاريخ عند اكسينوبول Xénopol وخصوصا عند ركرت Rickert . فهو يقول أن التاريخ ليس علم ماهو فردى ووحيد ، أعنى الأمور التى لم تحدث إلا مرة واحدة . « وعندى أن إبراز الخلافات وما يميز وما هو فردى ليس هو الغاية الوحيدة للمؤرخ ـ وكذلك إبراز المشابهات وحدها . فهل أقول ماهو ذا الذى يهمنى؟ هو أن اكتشف كيف ولماذا نشأ ما هو فردى ووحيد وجديد عما هو مشترك ومشابه ، وهو دائما فى نفس الوقت الذى فيه القديم . ثم كيف ولماذا هذا الفردى وهذا الجديد قد أصبح بدوره مشتركا وعاما ، وفى هذه الصورة بعد أن دام مدة متفاوتة فى الطول ، قد

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٦٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٥٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٠ وما تلوها .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٧٠ .

أصبح قديما نسبيا »(١) . والجدة التاريخية ليست أبدا جدة مطلقة (٢) . ويضيف لاكومب قائلا : «لكن تصور أن المؤرخ لا يدرك غير اختلافات وتعارضات ، ففيم يفيدنا تاريخه ؟ يفيد في إثارة الانفعال في نفوسنا . إذ يمكن أن يكون مؤثرا ، أليما ، أسيان وما شئت من هذه الألوان ، ولا أرى أن هذا ربح قليل ؛ لكني أرى مع ذلك أن هذا التاريخ لا يفيد العقل العاقل ، ولا العقل العملي ، إذ لا يمكن استخلاص أي تعميم منه ، ولا أي درس ولا عظة ولا نصيحة ولا أي ضرب من ضروب التنبؤ » (٣) . فنحن هنا إذن بإزاء نزعة كونتية : « نعلم لنتنبأ » . ولا يقر لاكومب بأي اختلاف في الطبيعة بين العلوم الطبيعية والتاريخ . فهو يقول إن « التاريخ لا يمكن أن ينكر أنه لوحة للعالم الإنساني متتابعة ؛ لكن ليس معنى هذا أن التاريخ يختلف كل الاختلاف عن العلم الطبيعي كما يقول ريكرت . العالم الطبيعي يبدو أنه أقل اسراعا في التغير من العالم الانساني ـ هذا كل الفارق ، لأنه ليس ثابتا غير قابل للتغير . . . . إن العلم الطبيعي يتبدى ذا طابع متتال ، أي ذا طابع تاريخي كما يتبدى ما يسمى باسم التاريخ ـ ولكن هل يحق لنا أن نقول إن التاريخ يقدم لونا خاصا من حياة العالم ؟ »(٤) صحيح أن للتاريخ منهجا خاصا : هناك يحاول أن يقوم بخطوته الأولى ، أعني تقرير أن هذه الوقائع أو تلك قد جرت . ومن الواضح عند هذه البداية أن طرائقه تختلف اختلافا كبيرا ، لا اختلافا كليا ، عن طرائق العلم الطبيعي . لكن إذا ما تمت الخطوة الأولى فانه يبقى علينا أن نستخلص ونجرد الأشباه والأمور المشتركة العامة

---

(١) انظر مقال لاكومب تحت عنوان « التاريخ علما » : بمناسبة مقال ريكرت « مجلة التركيب التاريخي » (حـ ٣ ص ٣) .

(٢) المقال المذكور ص ٤ .

(٣) المقال المذكور ص ٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٧ ـ ٨ .

وأن نربط فيما بينها وبين غيرها وأن ندرج الأقل فى الأكبر . ومن أجل هذا فان استخدام طرائق العلم الطبيعى لاغنى عنه أبدا (١) .

هنرى بر (١٨٦٣ –)

لا نحسب أنفسنا مخطئين إذا عددنا هنرى بر ، مع لاكومب ، مثلا للتصور الوضعى للتاريخ ، ففى رسالته للدكتوراه : « مستقبل الفلسفة : مخطط تركيب للمعارف قائم على التاريخ » (باريس ، هاشت ، سنة ١٨٩٩) يتخذ نقطة ابتدائه من هذه الفكرة وهى أن الإنسان الحديث يعانى من مشاقة كبيرة باطنة وأن الطريق الوحيد للتغلب على الأزمة هو إعادة الوحدة بين العلم والحياة، واستبدال التركيب الحى الملىء بالإيمان بالتحليل البارد العقيم . وكان شعاره : « فهم كل شىء وتوحيد كل شىء » . وقد خضع لتأثير ذلك السلطان العلمى بل وذى النزعة العلمية الذى سيطر على كثير من النفوس فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وهو أيضا كان ممن يؤمنون بأن عصر الميتافيزيقا قد انقضى نهائيا ، لأن كل المشاكل الميتافيزيقية يمكن أن تحل بمعونة العلم . وأن يؤمن خصوصا بالقوة الشاملة للمنهج التاريخى ، لأنه وحده يمكنه أن يبين لنا ما إذا كان العقل الإنسانى قادرا على الحتمية ، وهل توجد وحدة فى حياة الإنسانية . وبهذا المعنى كان يقول عن مشكلة التوحيد بين المعارف إنها نقطة توجيه تركيب العلوم .

ومن أجل خدمة هذه الآراء أسس بر فى سنة ١٩٠٠ « مجلة التركيب التاريخى » التى لاتزال تظهر حتى اليوم (٢) . وكان هدفها إبراز ما هو خاص وما هو مشترك

---

(١) الكتاب نفسه ص ٨ – ٩ .

(٢) السلسلة الاولى من هذه المجلة ظهرت من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩٢٣ عند الناشر ليوبولد سرف فى باريس . والسلسلة الثانية تظهر من سنة ١٩٢٣ عند الناشر « نهضة الكتاب » فى باريس . وابتداء من سنة ١٩٣١ صارت « مجلة التركيب » لسان حال المركز الدولى للتركيب : وتشمل كل العلوم ، لكن جزءا من أعدادها يتضمن « مجلة التركيب التاريخى » .

بين التاريخ السياسى والاقتصادى والدينى والأدبى والفنى والفلسفى ، والتقريب والمزج بين كل ألوان « التخصص » وجمع نتائج تجارب أولئك الأعلام الذين عالجوا بنجاح هذا الجزء أو ذاك من أجزاء التاريخ . ومن هنا جاءت عبارة : « التركيب التاريخى» Synthése historique . أما أن كلمة « تاريخ » قد استعملت هنا بأوسع معانيها فهذا مايدل عليه ثبت من أسهموا بالكتابة فى هذه المجلة ، ولنقتصر منهم على ذكر أسماء : أندلير ، برنهيم ، بر ، برتو ، بوجليه ، بوترو ، كروتشه ، موريس كروازيه ، أميل دوركهيم ، رودلف أويكن ، هنرى لشتنبرجيه ، بول لاكومب ، كارل لمبرشت ، جوليان لوشير ، ج . مونو ، فردريك روه ، هينرش ريكرت ، بول تانرى ، أ . د . اكسينوبول ، الخ .

حاول بر فى كتابه « التركيب فى التاريخ » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩١١) أن يستعرض أهداف مجلته وفى الوقت نفسه أن يحدد الأغراض التى توخاها . فصرح بأنه لا يدعى تقديم نظرية جديدة فى التاريخ ، بل يمكن أن تنظر إلى محاولته على أنها محاولة توفيق . إنه يعارض « التركيب العلمى » بالتركيب التحصيلى الخالص ، من ناحية ، وبفلسفة التاريخ من ناحية أخرى (١) . ذلك أن « المجموعة من الوقائع ليست لها قيمة علمية أكبر من المجموعة من طوابع البريد أو المحارات البحرية » (٢). ومن ناحية أخرى فإن فلسفة التاريخ التقليدية تبدو له مزودة بعناصر قبلية بحيث لا يمكن أن يأمل الوصول عن هذا الطريق إلى تركيب حقيقى (٣) . إن التركيب التاريخى يتعارض ، من حيث المنهج ، مع فلسفة التاريخ . ومذاهب فلسفة التاريخ المختلفة تستند إلى فروض وضعت مبادىء . وفى مقابل ذلك نجد أنه فى التركيب

---

(١) « التركيب فى التاريخ » ص ٣ .
(٢) « التركيب فى التاريخ » ص ١٩ .
(٣) « التركيب فى التاريخ » ص ٢٢ .

العلمى كما يفهمه بر يتعلق الأمر بايجاد الوسيلة التى بها يمكن اختيار التعميمات الفرضية وتصديقها وتنسيقها ، والتى بها يمكن توكيد القوانين الفرعية وتجنيبها وردها إلى مبادىء مفسرة . فالعمل فى تركيب عملا مثمرا هو صنع تاريخ تصورات التاريخ ، أى البحث عن استخلاص النتائج المكتسبة والفروض الحيوية من ذلك الجهد الطويل المتعدد . ومن المشاركة فى التركيب أن يدرس المرء — بمعونة الوقائع ، ولكن نظريا ، بطريقة مجردة — دور هذا الضرب من العلل وهذا العنصر المفسر ، وتلك العناصر المفسرة المختلفة . ومن المشاركة فى التركيب التاريخى أن يتعلق المرء بهذا الجزء أو ذاك من التاريخ الفيبوى لضبط قيمة الفروض فيه وتحديد دور العناصر المفسرة فيه . ومن المشاركة فى التركيب أيضاً أن يدرس المرء ويحدد دور العناصر المفسرة المختلفة ضمن مجموع الماضى الانسانى(١) .

ويعتقد بر أنه لا يمكنه الوصول إلى التركيب العلمى إلا بالوسيلة العلمية التى كشفت عن شدة خصوبتهــــا فى البحث عن وقائع الطبيعة مستقلاً عن كل ميتافيزيقا ، بالاقتصار على مشاهدة الروابط . « وقائع ممكنة ، قوانين ، أسباب ، روابط الامكان والضرورة والمنطق : هذه الكلمات القليلة ترد التاريخ إلى عنصره البسيطة ، وتوضح عمل المؤرخ الذى يريد القيام بعمل علمى »(٢) . وبهذه الروح يقوم بر بفحص النظريات التى اقترحت حديثاً ، حاسباً حساباً لنتائجها ليحدد وجهة نظره . ويجد أن كلية القوانين مشروطة ، وليست مطلقة ، لأن الامكان يختلط مع النظام فى كل موضع . « يكون ثم « قانون » حيث يسود الشبيه ، وعلوم القوانين لا تتضمن الاطراد المطلق »(٣) .

---

(١) « التركيب فى التاريخ » ص ٢٦٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٣ ، ٧٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١١١ .

وكذلك ينقد بر النزعة الاجتماعية عند دوركهيم الذي ينظر إلى الواقعة الاجتماعية على أنها شيء أصيل وعلى أنها ينبوع التاريخ الانساني . قال بر « أيا ما كانت الحقيقة الواقعية التي تكشف عنها الجماعات ، ومهما يكن من شرعية هذا التجريد : الجماعة (المجتمع) ، ومهما يكن من أهمية هذا العامل للتفسير التاريخي فينبغي ألا نضع قبلياً ، كرد فعل ضد التاريخ الفردي ، الكائن الاجتماعي على أنه من المعطيات التي لاتقبل الرد ، والينبوع الأصلي لكل الوقائع الأنسانية »(١) . إن التركيب لا يمكن أن يتجرد عن كل الامكانيات الفردية . ولهذا فان بر يود أن يكمل تارد ودوركهيم الواحد بالآخر ، مع اقراره بأن دوركهيم أقرب جدا إلى الحقيقة (٢) . ومع لاكومب يلح بر في توكيد طابع وأهمية ما هو أسيسي institutionnel (٣) ويرى أن التنظيم الاجتماعي هو في جوهره من طراز سياسي وقانوني واقتصادي . « إن علم الاجتماع الدوركهيمي يميل إلى الغض من شأن ما يصدر عن النمو المنطقي للشخصية وليس فقط ما هو شخصي ، في العمل الأخلاقي للفرد . وكون ممثلي فلسفة التاريخ التقليدي نسبوا دورا غير مقبول للغائية فانه لا ينتج عن هذا أنه ينبغي انكار كل منطق على التاريخ وكل فعالية للأفكار . أن عملية الغائية هي في نظر بر عملية منطقية . « وما يسمى تكيفا هو من المنطق الحي » (٤) . فاذا كانت الحاجة المنطقية أساسا للتنظيم السياسي والاقتصادي ، فان المنطق هو الذي ينبغي أن يصنع أساس التطور الاقتصادي (٥) . ويلعب الفرد فيه دورا جوهريا . وأخيرا يبدو أن بر يعزو للتاريخ معنى واتجاها ، إذ قال : « إن العلة العميقة في التاريخ ستكون اذن تفتح الحياة ، بواسطة العلم ، في العقل » (٦) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٣١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٤٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٥٣

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

ولإثبات الضرورة والإمكان العملي للتركيب التاريخي أسس بر مشروعا موسوعيا ضخما عنوانه « تطور الانسانية » (مكتبة التركيب التاريخي ، باريس نهضة الكتاب) . وهذا المشروع الذي يتبدى على شكل تبسيط عال ، يهدف إلى تفهيم القراء مسائل « التركيب » . ومن أسهموا فيه ـ أيا كان فرع العلم الذي ينتسبون اليه : علم الانسان ، التاريخ المؤرخ Historisa te ، علم الآثار ، علم الاجتماع ، تاريخ العلوم ، تاريخ الفن ، الخ ـ نقول إن من أسهموا فيه هم علماء يقيمون فروضهم التفسيرية على نتيجة الدراسات الخاصة . « وتطور الانسانية » ينقسم إلى أربعة أقسام : الأول : المدخل (ما قبل التاريخ ، التاريخ الأولى protohistoire ، العصر القديم) ويشمل ٢٦ مجلدا ؛ الثاني : نشأة المسيحية في العصر الوسيط (٢٥ مجلدا) ؛ الثالث : العصر الحديث (٥ مجلداً) ؛ الرابع : العصر الحاضر (٢٤ مجلدا)

وهذا المشروع ملحق « بالمركز الدولي للتركيب » الخاص بالعلم ، والذي أسسه بر سنة ١٩٢٥ . والدراسات التي سجلها هذا المركز في برنامجه تستلهم المبدأ الوضعي ذا النزعة العلمية ، الذي يقول إن البحث عن العام ينبغي أن يقوم على أساس دراسة ماهو خاص ، فلا يقصد إلى استجداء الوقائع ابتغاء تبرير فروض ميتافيزيقية أو غيرها ، بل إلى ترك الوقائع تتحدث من تلقاء نفسها واستخلاص الأفكار العامة منها . وحرص المركز على اشراك مختصين أجانب وفرنسيين على السواء . وأنشأ أولا قسما للتركيب التاريخي مديره هو بر نفسه . وهدفه الأساسي هو وضع معجم تاريخي شبيه بالمعجم الفلسفي اللالاند أو المعجم القانوني الجاري نشره . وهناك قسم تاريخ العلوم يديره ألدو مييلي ، الإيطالي ، وقسم ثالث ، يديره ب . لانجفان P. Langevin ، يختص بعلوم الطبيعة . وأخيرا هناك قسم يديره أبل ريه Rey عنوانه : قسم التركيب العام ، يدرس ، مثل سائر الأقسام ، الميثيا كل القائمة بين العلوم ، والفلسفة ، وتاريخ الأفكار ،

ومن العلامات المميزة الأخرى لهذا المركز تنظيم «أسبوع» سنويا للتركيب يتناول عرضا يستهل بمناقشة ويتعلق بالمشاكل الجوهرية ذات الأهمية العلمية الحاضرة . وهذه موضوعات « الأسابيع » : التطور فى بيولوجيا الحضارة (١٩٢٩) ، النسبية ، نشأة المجتمع (١٩٣٠) ، نظرية الكم ، الفردية (١٩٣١) ، تطور الفلسفة . الجمهور (١٩٣٢) .

ألفرد اسبيناس (١٨٤٤ ــ ١٩٢٢)

علم الاجتماع عند الفرد (١) اسبيناس يستلهم أيضا الوضعية فى جوهره . وتحت تأثير اسبنسر وكونت يريد أن يعطى لعلم الاجتماع أساسا وضعيا علميا ويسعى لبيان أن القوانين التى تسود فى ميدان التطور البيولوجى (التطور ، التكيف مع الوسط ، التفاضل ، الصراع الوجود ، الاختيار) هى بعينها التى تسود الوقائع الاجتماعية (٢) . وبعبارة أخرى فإن نقطة الابتداء عند اسبيناس هى الفكرة القائلة بأن قوانين الاجتماع لدى الإنسان هى فى أساسها نفس القوانين التى توجد فى مجموع المملكة الحيوانية . « لا كائن حيا وحده . والحيوانات خصوصا تقيم روابط متعددة بالموجودات التى تحيط بها . . . وهكذا فان الحياة المشتركة ليست فى المملكة الحيوانية واقعة عرضية ؛ وهى ليست ، كما يعتقد غالبا ، امتيازا لبعض أنواع منعزلة فى السلم الحيوانى : القندس astors) والنحل والنمل ؛ بل

---

(١) أهم مؤلفات اسبيناس عنوانه : « الجماعات الحيوانية : دراسات فى علم النفس المقارن » (باريس عند الناشر بايير Bailliere سنة ١٨٧٧) ولنذكر من بين سائر كتبه : « اصول التكنولوجيا » (باريس ألكان سنة ١٨٩٧) ؛ « الفلسفة الاجتماعية فى القرن الثامن عشر والثورة » ، (باريس ألكان سنة ١٨٩٨) ، « تاريخ المذاهب الاقتصادية » (باريس ألكان سنة ١٨٩١ « ديكارت والأخلاق » (نشر بعد وفاته باريس ألكان سنة ١٩٢٤) .

(٢) « فى الجماعات الحيوانية » ص ١٣٩ ط ٢ سنة ١٨٧٨ .

هى واقعة معتادة ثابتة كلية » (١) . والوقائع الاجتماعية خاضعة لقوانين ، وهذه القوانين هى عينها فى كل مكان تظهر فيه هذه الوقائع ، بحيث تؤلف فى الطبيعة ميدانا فسيحا له وحدته المتمايزة ، وكلا متجانسا مترابطا فى كل أجزائه . فاذا شئنا إذن أن نجد القوانين العلمية للحياة المشتركة ، فانه ينبغى البحث عن مظاهرها فى كل السلم الحيوانى (٢) . والواجب المنوط بالعلم الاجتماعى حاليا هو ، فى نظر اسبيناس ، مواصلة عمل كونت واسبنسر فينبغى عليه دراسة الوقائع الاجتماعية وقوانينها وأن يصبح علما تجريبيا مثل سائر العلوم (٣) ؛ وينبغى عليه أن يرى ليتنبأ ، وأن يقيم التحديدات العددية الوقائع الماضية اقتناعا منه بأن الوقائع المقبلة ستتوالى وفقا لنفس القوانين (٤) . ويقرر اسبيناس بأن ثمت قوانين ضرورية الوجود الاجتماعى تفرض نفسها على العقل بالوراثة والتربية وتأثير البيئة وهو تأثير لا يمكن تجنبه (٥) . لكنه يعتقد أيضا أن هذا الفرض لا يتعارض مع النزعة الروحية والدين ؛ لأن المقارنة بين الحياة الاجتماعية للانسان والحياة الاجتماعية للحيوان لا تعنى أبدا أى تحقير للانسان . بل بالعكس : « حينما يتم وضع علم اجتماع حيوانى فسنجد أن القوانين الجوهرية للجماعة الانسانية واحترام القانون والقيمة المطلقة المعزوة إلى الفرد قد صدقتها ملاحظات العلماء الطبيعيين وأيدتها بقوة . كيف ؟ لأن الجماعات الحيوانية لا توجد هى الأخرى الا بهذه القوانين نفسها .. . وبدلا من أن يكون الصراع للوجود وتحطيم الفرد هو العلامة المميزة للحياة فى نطاق نفس الهيئة ونفس الجماعة ، فان التعاون للقيام بهذا الصراع على نحو أفضل واحترام الفرد هما الشرط الأول والطابع

---

(١) الكتاب نفسه ص ٨ — ٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩ — ١٠ .

(٣) » » » ١٤٠ .

(٤) » » » ١٤١ .

(٥) » » » ١٤٥ — ١٤٧ .

الغالب » (١) . ورفع الجماعات الحيوانية هو في الوقت نفسه رفع الجماعة الانسانية التي تفوقها بمراحل عديدة وتتفوق عليها من عل (٢) . « والتبادل المعتاد للمصالح بين ألوان من النشاط متفاوتة في الاستقلال ـ تلك هي العلامة المميزة للحياة الاجتماعية ، وهي علامة لا تتغير أبداً جوهريا الاتصال أو الابتعاد والاضطراب الظاهر أو الترتيب المنظم للأجزاء في المكان » (٣) .

وعلى كل حال فان اسبيناس يرفض كل تفرقة في الطبيعة بين الإنسان والحيوان وينظر إلى الجماعات بوجه عام على أنها كائنات حية ، والوقائع الاجتماعية تجمع ، في نظره ، وفقاً لنفس القوانين التي لعناصر الكائن العضوي ، ولا غاية لها ، شأنها شأن الظواهر الحيوية ، غير المحافظة على الكائن الجمعي وتنميته . والحق أن الوقائع الاجتماعية للجماعات الانسانية ليست إلا أسماء أخرى لوقائع نجدها في الجماعات الحيوانية . وهكذا فبالانتقال من نظام إلى نظام فإن التوافق العضوي يصبح تضامناً ، والوحدة العضوية المشكلة في المكان تصبح شعوراً خفياً ، والاتصال يصبح نقلا tradition وتلقائية الحركة تصبح اختراعا لأفكار وتخصص الوظائف يتخذ اسم تقسيم العمل ، وتناسق العناصر يتحول إلى مشاركة وجدانية ، وتوقف العناصر بعضها على بعض يتحول إلى احترام وإخلاص ، وجبرية الظواهر تصبح اتخاذ قرار وحرية في الاختيار (١) ، وبهذا المعنى يمكن أن يقال أن علم الاجتماع يمتد بجذوره ، مثله مثل علم النفس ، في الفسيولوجيا وإن كان مختلفاً عنها . صحيح أن اسبيناس يلاحظ أنه لا يريد أبداً تفسير شكل أعلى من أشكال الوجود بشكل أدنى . ويقول : « إن المجتمع كائن حي ، لكنه يختلف عن غيره بكونه ذا شعور » .

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٢ ـ ١٥٣

(٢) الكتاب نفسه ص ١٥٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٥٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٥٢٨ ـ ٥٢٩ .

«إن المجتمع شعور حي، أو كائن عضوي مؤلف من أفكار . . . وبدلا من محاولة تفسير الشعور بالكائن العضوي المادي، نميل بالأحرى إلى تفسير الكائن العضوي المادي بالشعور» (١). ومع هذا القيد يمكن عد قوانين وقائع الشعور هي هي نفس قوانين الوقائع الحية، «لأنه كما أنه لا يوجد غير عالم واحد، فإنه لا يمكن أن يكون ثم غير قانون واحد، هو قانون التطور» (٢). لكن على الرغم من هذا التقييد فإن اسبيناس ظل وضعياً ذا نزعة طبيعية naturaliste. وما يخول لنا توكيد ذلك هو خصوصاً نظرته إلى العواطف الاجتماعية على أنها تتكون جوهرياً «بواسطة تحول متزايد للأثرة إلى إيثار أو لحب الذات إلى حب الغير».

«فالإيثار إذن أثرة ممتدة، والشعور الاجتماعي هو شعور فردي»(٣)

جوستاف لوبون (١٨٤٢ — ١٩٣١)

جوستاف لوبون من أشهر علماء الاجتماع الفرنسيين في الوقت الحاضر ويرتبط من بعض النواحي الجوهرية — بالتيار الوضعي. وقد أهدى كتابه «نفسانية الجماهير» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٥) إلى ريبو، وأهدى «القوانين النفسانية لتطور الشعوب» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٤) إلى ريشيه(١) Richet وهو ينظر إلى الجنس race على أنه مجموع خصائص فزيائية هي الأساس في الفروق النفسانية وهي التي تحددها تماماً. وفي دراسته لمشاكل علم نفس الجماهير والشعوب،

---

(١) الكتاب نفسه ص ٥٣٠ .
(٢) الكتاب نفسه ٥٣٠ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٥٤٦ .

أراد أن يستخدم منهجاً علمياً خالصاً فقال : « إذا شئنا أن نبقى فى الحدود الضيقة ، لكن المؤكدة ، للأمور التى يمكن العلم أن يعرفها ، ولا نضل فى ميدان الفروض التى لا طائل تحتها والتخمينات الغامضة فانه ينبغى علينا أن نشاهد الظواهر التى هى ميسورة لنا وأن نقتصر على هـ ه المشاهدة » (١) . فوجد أن ما يميز الأجناس العليا من الأجناس الدنيا هو أن الأولى تملك عدداً معلوما من الأمخاخ الكبيرة التطور ، بينما الثانية لا تملك منها شيئاً . ولوبون خصم عنيد لفكرة المساواة والثورات الاجتماعية . « والأفراد الذين يؤلفون الأجناس يكشفون فيما بينهم عن مساواة بينة . وبقدر ماتصعد الأجناس فى سلم الحضارة فان أبناءها يميلون إلى زيادة التفاضل والتميز . والنتيجة المحتومة للمدنية هى تفاضل الأفراد والأجناس . فالشعوب إذن لا تسير نحو المساواة . بل تسير نحو ازدياد عدم المساواة » وروح الجنس ليست فى نظر لوبون غير مجموع الخصائص المشتركة التى تفرضها الوراثة على كل أفراد هذا الجنس . وحينما يجتمع عدد معين من هؤلاء الأفراد فى جمهور من أجل العمل ، فان المشاهدة تدل على أنه من مجرد تقاربهم تنشأ خصائص نفسانية جديدة تقوم فوق خصائص الجنس وتختلف عنها أحياناً اختلافا بيناً (٢) . والملاحظة الدقيقة لوقائع التاريخ تبين لنا ان الكائنات العضوية الاجتماعية لما كانت معقدة تعقيد سائر الكائنات فانه ليس فى وسعنا أبداً أن نجعلها تخضع مفاجأة لتحولات عميقة (٣) . والنظم والقوانين تعبير عن روحنا وعن حاجاتنا . ولما كانت صادرة عن النفس فانها لا تستطيع أن تغير الحاجات . وأخيراً نستطيع أن نتحدث عن تشاؤم لدى لوبون من نوع تشاؤم اشبنجلر فيما يتعلق بتطور الشعوب ، حين يقول :

---

(١) « نفسانية الجماهير » ص ٧١١

(٢) « نفسانية الجماهير » ص ١

(٣) الكتاب نفسه ص ١١١ .

«إن الانتقال من الهمجية إلى الحضارة سعياً وراء حلم، ثم الانحلال والموت إذا ما فقد هذا الحلم قوته ، هذا هو دور cycle حياة الشعوب » (١)

ليون بورجوا (١٨٥١ — ١٩٢٥)

وروح الوضعية ذات النشأة الكونتية تنفذ من خلال مساعى كثير من ممثلى الحركة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية فى الوقت الحاضر فى فرنسا . ولنذكر أولا ليون بورجوا لأنه رائد عظيم فى هذا الباب ولأنه لعب دوراً بارزاً فى الحياة العامة فى فرنسا ، خلال الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة (٢) . ويهمنا فى المقام الأول بين مؤلفاته دراسته عن « التضامن »(٣) . وبورجوا يعد نفسه واحداً من أولئك الذين استعانوا « منذ كونت ، بالعلوم الطبيعية ليسألوها حــلا للدراما الإنسانية »(٤) . وهو يلاحظ أن ما يريد ، هو أن يعطى الأخلاق بوجه عام ولفكرة التضامن بوجه خاص أساسا علميا محضــا ، أو — وهو نفس الأمر — أن يطبق الايمان بحتمية القوانين الطبيعية فى الميدان الاجتماعى والأخلاقى ويبين أن فكرة التضامن (أو التكافل) الاجتماعى هى نتيجة قوتين ينظر إليهما فى الآونة الأخيرة على أنهما وثيقتا الارتباط ، هما : المنهج العلمى والفكرة الأخلاقية (٥) . وبورجوا أيضاً ممن أخذوا ببريق تقدم المنهج العلمى . « إن المنهج العلمى ينفذ فى كل ميادين المعرفة ، والعقول الأشد تأبياً تخضع له شيئاً فشيئاً مع احتجاجها عليه » (٦) . ولم يبق ثم غير خطوة واحدة للاقرار بالحتمية الصارمة فى الميدان

(١) الكتاب نفسه ص ١٩١ .

(٢) كما لاحظنا من قبل كان ليون بورجوا هو الذى أسس فى الكوليج دى فرانس « كرسى الفلسفة الوضعية » ليشغله بيير لافيت .

(٣) باريس عند الناشر ارمان كولان سنة ١٩١٢ ط ٧ . أما الطبعة الأولى فقد ظهرت سنة ١٨٩٦ ونحن نشير هنا إلى الطبعة السابعة .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦ — ٧ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٣ .

الاجتماعي أيضا ، قال : « إن الظواهر الاقتصادية والإجتماعية تخضع ، كما أصبح معلوماً ، لقوانين صارمة لا مفر منها ؛ شأنها شأن الظواهر الفزيائية والكيمائية والبيولوجية، فهذه وتلك تخضع لروابط علية ضرورية، يسمح الاستقراء المنهجي وحده للعقل بمعرفتها وقياسها .. .والقوانين الاجتماعية الطبيعة ليست إلا تعبيراً — بدرجة أعلى — عن قوانين فزيائية وبيولوجية ونفسية وفقاً لها تنمو الكائنات الحية والعاقلة وتتطور » (١) . ولهذا فان الروابط بين الفرد والمجتمع الانساني ينبغي أن تتعين بواسطة المنهج المشترك بين كل العلوم (٢) .

وقانون التكافل (أو التضامن) قانون كلي في نظر بورجوا . فما هو قانون الجاذبية ،مثلا؟ — إنه «قانون تضامن الأجرام السماوية» .(٣) وكذلك هناك تضامن بين الانسان والكون بوجه عام والأرض وعالم الأحياء بوجه خاص ، « إن الناس ، فيما بينهم ، موضوعون وباقون في علاقات اعتماد متبادل ، شأنهم شأن جميع الكائنات وجميع الأجسام ، في كل نقط المكان والزمان » (٤) . وثمت تضامن بين ماضي الانسانية ومستقبلها. قال بورجوا على غرار كونت : «إن الانسانية تتألف من موتى أكثر مما تتألف من أحياء ؛ وجسمنا ، ونتائج عملنا ، ولغتنا ، وأفكارنا ، ونظمنا ، وفنوننا — كل هذا هو بالنسبة إلينا تراث وكنز تكدس شيئا فشيئاً بواسطة الأجداد » (٥) . واتحاد الأفراد يسهم ليس فقط في تطور كل منهم ، والتضامن الذي يربط بينهم ، بدلا من أن يعوق نشاطهم ويقف نموهم يزيد في قواهم ويسرع في نموهم. والقانون الكبير لتقسيم العمل الفسيولوجي ليس

(١) الكتاب نفسه ص ١١ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١٤ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٠ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٢ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٢٢ .

إلا تنسيق الجهود الفردية : ومن هنا ينتج أن الخير الأخلاقي سيكون من الآن فصاعدا ، كما قال سكريتان Secrétan ، أن نجعل أنفسنا ونتصور ذواتنا على أننا أعضاء في الانسانية ، والشر سيكون أن نجعل أنفسنا منعزلين ، وأن نفصل أنفسنا عن البنية التي نحن أعضاء فيها (١) .

تلك خلاصة «المذهب العلمي للتضامن الطبيعي» الذي دعا إليه ليون بورجوا

رينيه فورمس (١٨٩٦ — ١٩٢٦)

رينيه فورمس يعد نفسه متابعا لعلم الاجتماع الوضعي الذي أقامه أوجست كونت . وجل أعماله — وهي كثيرة جداً — هي من وحي كونت ، وفي تدريسه حاول حتى وفاته ، تفهيم مذهب أستاذه . وكتابه الأساسي هو رسالة الدكتوراه : « الكائن العضوي والمجتمع » (٢) . وهو في برهانه على النظرية البيولوجية الأساسية في المجتمع بوصفه كائنا عضويا يستند إلى فكرة كونت في « الكائن العضوي الاجتماعي » ، التي تقول إن الظواهر الاجتماعية ، إذا لم تكن من نفس نوع الظواهر البيولوجية ، فهي مجانسة لها من غير شك (٣) . ويسعى فورمس لبيان أن العلاقات القائمة بين عناصر الكائن العضوي توجد أيضاً بين عناصر المجتمع صحيح أن نموذج « المجتمع » نموذج أكثر تعقيدا من نموذج « الكائن العضوي » ولكن القسمات الكبرى لنموذج « الكائن العضوي » نجدها في نموذج « المجتمع » ولما كان المجتمع أكثر تعقيدا فانه يمكن أن يسمى كائنا عضويا عاليا ، وتشريح

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٩ .

(٢) باريس ، عند الناشر جارو برير سنة ١٨٩٥ ؛ ولنذكر من بين سائر مؤلفاته : « فلسفة العلوم الاجتماعية » في ٣ مجلدات سنة ١٩٠٣ — سنة ١٩٠٧ (مكتبة علم الاجتماع المعاصرة) « الجمعيات الزراعية » (باريس ، سنة ١٩١٤) ؛ ومقالات عديدة في « المجلة الدولية لعلم الاجتماع » ، وقد كان مديرا لها .

(٣) « الكائن العضوي والمجتمع » ، ص ٩ ، قارن كونت : « محاضرات » الدرس الثاني .

المجتمعات ووظائف أعضائها وأمراضها يكرر ـ بصورة مكبرة ، مع اضافات وتغييرات مهمة ، لكن على نفس الموضوع الأساسى ـ تشريح الكائنات العضوية ووظائف أعضائها وأمراضها . والقوانين التى تحكم أعضاء البنية الاجتماعية هى على الأقل جزئيا ـ نفس القوانين التى تحكم خلايا الكائن العضوى (١) . ويسعى فورمس للبرهنة على أن الكائنات العضوية الفردية تؤلف ، باتحادها فى مجتمع ، كائنا جديدا أشد تعقيدا منها ، لكنه مماثل لها ، كائنا يعيش مع ذلك لنفسه ، ويفعل فيها بقدر ما تفعل هى فيه (٢) .

ومن ناحية المنهج أيضا ينبغى ، فى نظر فورمس ، أن تكون البيولوجيا نموذجا لعلم الاجتماع . « ما هو المنهج الأساسى فى العلوم الطبيعية ؟ إنه المشاهدة فيجب علينا أن نلجأ اليها أيضا فى علم الاجتماع » (مباحث مكاتب الاحصاء ، تحقيقات مصلحة العمل ، الأبحاث المقررة ـ المونوغرافيات عن المدن والأسر ، أخبار الأسفار فى البلاد البعيدة ، تاريخ الماضى ، الخ) . « لكن ليس هذا كل شىء . فان التجريب يمكن أيضا أن يكون له مكان فى علم الاجتماع » (٣) . أما فيما يتعلق باستثمار الوقائع المجموعة ، فان الطرائق التى ينبغى سلوكها هى نفس الطرائق المستعملة فى العلوم الطبيعية : وأهمها التصنيف ، والاستقراء ، والاستدلال . لكن ما يستطيع عالم الاجتماع استعارته من عالم البيولوجيا لا يقتصر على طرائق العمل والمناهج ؛ فى وسعه أيضا أن يستعين بالنتائج التى قررها عالم البيولوجيا (٤).

وأبحاث ج .ل. دوبرا D. L. Duprat العديدة يسودها أيضا الايمان بقدرة المنهج العلمى فى علم الاجتماع قدرة لا حد لها

---

(١) « الكائن العضوى والمجتمع » ، ص ٨ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١٢ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٩٦ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٢٩٨ .

وهو يؤمن بمستقبل الديمقراطية ولهذا يعتقد أن واجبه أن يسهم بنصيبه « فى البحث العلمى عن الوسائل العلمية للتنظيم العقلى لدولة المستقبل » (١) :

وهو ينظر الى المجتمع على أنه « واقعة طبيعية » . « لقدفات الأوان الذى كان يمكن فيه جعل الطبيعة معارضة للمجتمع والنظر الى هذا الأخير على أنه اختراع الانسان » (٢) . ويرى دوبرا أن ثمت روابط وثيقة بين علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع . لكنه يميز بين ماهو فردى وما هو نفسانى ، ومن المحتمل أنه كان يفكر فى دور كهيم حين وضع هذا التمييز . قال « فى كثير جدا من الاحيان يخلط بين ما هو فردى وما هو نفسانى ، كما لولم يكن من الممكن أن يكون الفرد بطبعه اجتماعيا ونفسيا » (٣) . « الواقعة الاجتماعية الجزئية هى تأثير نظام اجتماعى على أفراد » (٤) . فالانتحار مثلا « تعبير جزئى عن واقعة عامة اجتماعية مرضية هى : التحلل الاجتماعى » (٥) : وعلى كل حال فان دوبرا يريغ الى تكوين علم اجتماع موضوعى خالص مستندا الى كونت واسبنسر واسبيناس وشيفله ودوركهيم وليلينفلد . والغاية التى يستهدفها للأبحاث الاجتماعية هى الكشف عن القوانين التى تحكم ظهور الأنماط الاجتماعية (٦) . وثمة فائدة جلى فى دراسة القوانين المشتركة للوظائف الاجتماعية والنفسانية والبيولوجية وفى وضع فسيولوجيا المجتمع ، كما وضعت فسيولوجيا العقل والفسولوجيا الحيوانية والنباتية (٧) . والمثل الأعلى الاجتماعى الذى يكون فيه تضامن الوظائف قاعدة أخلاقيــة ينبغى على الدولة أن تفرض مرعاتها بكل دقة » (٨) . وأخيرا نجد دوبرا يلح فى

---

(١) « العلم والديمقراطية : بحث فى الفلسفة الاجتماعية » ، باريس ، عند الناشر جاربو وبرير ، سنة ١٩٠٠ ص ١ ، ص ٢٧ (وقد أهداه إلى بوسون ودوركهيم) .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٥٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦١ .

(٦) الكتاب المذكور ص ١٠٨ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٧٣ .

(٨) « « « « « ١٢٤ .

توكيد هذه الواقعة وهى أن إيمانه بمستقبل الديمقراطية ليس نتيجة أمنية فحسب « بل هو أيضا نتيجة تنبوءات اجتماعية خاصة وعامة »(١) .

* * *

وتحت تأثير كل من دوركهيم وليفي بريل، حاول ألبير بابيه إقامة علم الوقائع الأخلاقية l'Ethologie(٢) ويعنى به الدراسة الوضعية الخالصة التى تفسر الوقائع الأخلاقية ، بمعزل عن كل محاولة لمناقشتها وتبريرها ، الوقائع كما تظهر لنا فى الصيغ ، واللغات ، والقوانين ، والآيين ، والآداب ، بغض النظر عن أصولها الفردية . والوقائع الأخلاقية — وهى فى هذا تشبه الوقائع الفلكية والفزيائية والبيولوجية والاقتصادية — « لا يمكن تقريرها وتجميعها فى قوانين إلا بفضل البحث المستقصى المضنى الخاضع للقواعد المعتادة للبحث العلمى » (٣) . والواقعة الأخلاقية هى ، بالنسبة إلى الباحث فى علم الوقائع الأخلاقية ، تمييز الخير والشر كما يظهر هذا التمييز فى الوقائع الاجتماعية : من صيغ ولغات وقوانين وآيين وآداب . فاذا ما تقررت هذه الوقائع فينبغى أن نبحث عن قوانينها ، أى أن نشهد فى نقط محددة علاقات ثابتة بين الوقائع . ومشاهدة هذه العلاقات الثابتة لا يمكن أن يتم إلا باستخدام المنهج المقارن : « إذا كنا نقصد من كلمة

(١) الكتاب نفسه ص ١٣٦ .

ولنذكر من بين سائر مؤلفات دوبرا : « التكافل الاجتماعى » باريس ، عند الناشر دوان Doin سنة ١٩٠٧ ؛ « المدخل التاريخى إلى علم النفس الاجتماعى » . (باريس، سنة ١٩١٩)، « علم النفس الاجتماعى » (باريس ، دوان ، سنة ١٩٢٠) . ولا شك فى أن دوبرا قد خضع أيضا لتأثير جاستون ريشار صاحب كتاب « علم الاجتماع العام والقوانين الاجتماعية » (باريس ، دوان ، سنة ١٩١٢) . ويؤكد ريشار أن علم الاجتماع العام يتصف بالخصائص الثلاث التى يتصف بها العلم الدقيق ، وهى : العموم ، تسلسل الظواهر فى الزمان ، صدق البراهين . وهو يضع هذه النظرة فى مقابل وضعية اوجين دى روبرتى المفرطة من ناحية ، وعلم الاجتماع الدينى عند دوركهيم من ناحية أخرى .

(٢) « علم الوقائع الأخلاقية » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ، ص ٢ — ٣ .

تاريخ ـ المنهج والروح النقدية ، فان علم الوقائع الأخلاقية فى حاجة قبل كل شىء إلى حمام كبير من التاريخ . لكن ينبغى أن يخرج من هذا الحمام أضنى وأقوى ، أى أقدر على الارتفاع إلى القوانين » (١) .

والدراسة التى عنونها بابيه بعنوان : « الانتحار والأخلاق » (باريس ، ألكان سنة ١٩٣٢) تواصل وتكمل إلى حد ما التفسير الاجتماعى للانتحار — وفقا لدوركهيم .

أما العالم بالهنديات ومؤرخ الأديان بول أو لترامار (١٨٥٤ — ١٩٣٠) ، من جنيف ، فانه لم يخضع لتأثير الوضعية الكونتية المباشر . وإذا كنا نضعه فى هذا الموضع من كتابنا هذا فلأنه يقدم عن طبيعة ونشأة وقيمة الدين تفسيراً وضعياً فى جوهره وعلمياً ، وأن « حكمة الحياة » Biosophie التى قال بها أن تسهم تبعا لذلك فى إتمام تخطيطنا للتيار الأول . قال أولترامار : « إن الدين إذا لوحظ فى تاريخه يبدو كأنه جماع العواطف والعقائد ، والأفعال والنظم ، التى أثارها فى الأفراد والجماعات ظواهر الكون والحياة التى يشعر الانسان بأنه غير قادر على فهمها أو على تعديلها حسبما يريد » (٢) . والجهل والعجز الانسانيان يبدوان أساساً لكل الأديان . ولهذا فإنه مع تقدم الحضارة ، وخصوصاً مع تقدم العلم والصناعة والشعر ، فان دواعى الدين تتضاءل شيئا فشيئا . « والتجربة الدينية لا شأن لها بالتجربة العملية ، فهذه لا تصدق إلا إذا استبعدنا منها كل عنصر شخصى . والتجربة الدينية شخصية وليست شيئا غير هذا » (٣) . ومن الناحية

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢ — وفى كتابه « الأخلاق العلمانية وأعداؤها (باريس عند الناشر ريدر ، سنة ١٩٢٥) يجاهد بابيه فى سبيل اقامة أخلاق علمانية .

(٢) « الدين وحياة الروح » باريس ، ألكان ، سنة ١٩٥٥ ، ص ٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٧٨ .

الروحية نجد أن الانسان لا يكسب من الدين شيئا لا يستطيع أن يحصل عليه عن طريق آخر . والوحى لا يكشف لنا عن شيء عال ، وإنما يكشف لنا فقط عن الرغبات والمشاعر والأوهام التى لدى وسطائه من البشر وهم بشر جدا (١) .
ويقر أولترامار أنه ليس بصحيح أن النفس الانسانية تتعطش بطبعها للخلود واللانهائية والعلو أو المطلق . ومن المحال الادعاء أنه لا يمكن المرء أن يكون رجلا كاملا إذا ما قصر أفقه على عالم الظواهر . أما عن قيمة الدين فان أولترامار يرى أن الخدمات الجلى التى قدمها الدين للانسانية لا تدل على أنه صحيح بالضرورة ولا على أنه لا غنى عنه أبدا(٢) . وهذا يصدق بالأحرى على الكنيسة . وبينا العقل يسير فى سائر الميادين ، من نصر إلى نصر ، فان الكنيسة تجر معها — كأنه حمل ميت — كثيرا من العقائد البالية والعبادات غير المفهومة والصيغ اللامعقولة . وهذا يهدد حياتنا بالآلية وبعدم الأمان . وهذا يفقر الروح . لهذا ينبغى — فى رأى أولترامار — اطراح عقائد الطفولة .

وفى كتاب « أن نحيا » Vivre يحاول أولترامار أن يبين « كيف يمكن أن نعطى الحياة الغنى والامتلاء الخليقين بها دون أن ندخل أبدا على أية صورة ما هو عال ومطلق » (٣) . وبعبارة أخرى يقترح أولترامار أن نستبدل بالدين الحكمة الانسانية . « إن الحكمة لا تتخلى عن أى شيء انسانى . . . إنها تتوجه إلى الجميع ، دون تمييز بحسب اللون أو الجنس أو الثقافة أو القومية . ولا تستبعد الملحدين ولا المؤمنين . وتعظ الناس : أحبوا بعضكم بعضاً » (٤) .

«حكمة الحياة» biosophie — هذا هو الأسم الذى يطلقه أولترامار ، فى

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٠ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٢١٧ — ٢١٨ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٢٦ .
(٤) الكتاب نفسه ص ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

كتابه « أن نحيا »(١)، على العلم الذى يسعى إلى أن يبين لنا الطريق الذى ينبغى علينا سلوكه لبلوغ هذه الغاية فى حياة الفرد وحياة المجموع على السواء. ولهذا يرى أنه لا حاجة أبدا إلى تجاوز حدود تجربة الحياة الانسانية. « إن حكمة الحياة » تريد أن تعطى الحياة الانسانية كل القيمة الروحية القادرة عليها، دون الخروج عن عالم الظواهر هذا الذى نعرفه بحواسنا وعقلنا، وبالتالى بالتخلى عن كل فكرة صوفية أودينية » (٢). « فى مواجهة عالم يسوده عدم الشعور والضرورة، نريد من الفرد الانسانى، أى من الشخصية الواعية الحرة الفعالة، أن تسهم، لصالحها وصالح أشباهها، فى تحقيق متزايد للعدالة والخير، والحقيقة والجمال، والحب والسعادة » (٣). فسنكون إذن « ذوى حكمة فى الحياة » بالقدر الذى به نسعى لجعل وجودنا روحيا. فبالروح نفذت أفكار الحرية والعدالة والحب والاخلاص فى عالم الطبيعة، أعنى فى سلطان القوة والأنانية. وعلى هذا فإن اتجاه أولترامار هو فى جوهره أخلاقى. فحيث لا يكون الحب هو القوة المحركة فلا محل لحياة الروح. وحيث يكون الحب هو القوة الباعثة السارية فان شعورنا باللذة يزداد نبلا بالجمال، وطاقتنا تزداد بالحب ومعرفتنا تصير أوضح بالحق. « إن النفس المحبة ليست فقط أكثر سعادة، بل هى أيضا تنشر السعادة من حولها. ولا يكفيها أن تكون عادلة، إنها تريد الخير » (٤). ومن هنا جاءت الأهمية الكبرى لدراسة حياة الشخصيات البارزة فى الماضى. ولإيمانه بهذه الفكرة سعى أولترامار لإيضاح مثله الأعلى بتأمل ثلاثة نماذج جميلة للانسانية: هوراس، مونتانى، وامرسن (٥).

---

(١) « أن نحيا Vivre : مبحث فى حكمة الحياة: نظرية وعملية » (جنيف، عند الناشر جورج George، سنة ١٩١٩).

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٧.

(٣) الكتاب نفسه ص ٢١١.

(٤) الكتاب المذكور ص ١٥٩.

(٥) الكتاب المذكور ص ١٨٤ — ١٩٣.

لكن الإنسان لايحقق مصيره كاملا إلا حين ينظم حياته . « إن الفرد لايجد الفرصة لوضع حياته ـ وأحيانا موته ـ فى خدمة الآخرين إلا إذا انتسب إلى جماعة منظمة . ماذا أقول ؟ بغير الجماعة وبغير الموارد التى لديها إذا ما نظمت ، فإنه يكاد يكون من المستحيل عليه أن يعطى لذاته قيمة » . والروح التى ينبغى أن تنفذ فى حياة الفرد والمجموع ، هى روح الحق والخير والجمال . ومعنى هذا أن الإنسان لايحقق مصيره كاملا إلا فى الدولة . والغاية العليا لجعل الوجود روحيا هى التآخى ، والانسانية .

وكتاب أواترامار الرئيسى فى باب الهنديات هو : « تاريخ الأفكار الثيوصوفية فى الهند » ، وقد ظهر منه جزآن : الأول بعنوان : « الثيوصوفيا البرهمانية » (باريس ، سنة ١٩٠٦) ؛ والثانى بعنوان « الثيوصوفيا البوذية » . («حوليات متحف جيميه») فى المكتبة المستشرقية، باريس، پول جيتنر، سنة ١٩٢٣

الوضعية الوطنية والكاثوليكية

رأينا أن أوجست كونت قد ابتدع فكرة الوضعية لأسباب أهمها رد الفعل ضد التيارات السياسية والاجتماعية فى القرن الثامن عشر ، لأنها كانت فى نظره سلبية تماما ، وبهذا صار رائدا ليس فقط لنظريات نفسانية واجتماعية عرضناها من قبل ، بل وأيضا وخصوصا رائدا لمحاولات وطنية وكاثوليكية سياسية فى العصر الحاضر بفرنسا .

ويكاد كل واضعى النظريات المضادة للثورة ـ منذ ثلاثين أو أربعين سنه ـ يستندون إلى « وضعية » Positivité كونت على نحو متفاوت فى الشعور بذلك . وتين هو بمثابة همزة الوصل بين كونت والعصر الحاضر فى هذه الناحية . وأبرز مؤلفاته فى هذا الصدد حملته الشعواء ضد الثورة الفرنسية فى كتاب « أصول

فرنسا المعاصرة، الذى شق الطريق أمام هذه الحركة. والموجه الروحى Spiritus rector لـ « مجلة العالمين » ألا وهو فردينان برونتيير ، قد صاغ الشعار : « استغلال الوضعية » وطبق هو هذا الشعار كما طبقه رجال مثل بول بورجيه ، وشارل موراس ، إلخ ، فى الكفاح ضد الثورة الفرنسية وروادها فى القرن الثامن عشر . ولا حاجة بنا إلى التنبيه على أن روسو هو العدو القديم المشترك لكونت وتين وبرونتيير وبورجيه وموراس ولوميتر ولاسر وباريس ، إلخ . . . .

« استغلال الوضعية » ـ ذلك عنوان المرحلة الأولى فى طريق الاعتقاد ، تبعا لفردينان برونتيير (١٨٤٩ ـ ١٩٠٦)(١). وهذا الاكاديمى الشهير يرى فى كونت أول رائد كبير للكفاح ضد ما يسميه « الفلسفة الأساسية للقرون الثامن عشر » أعنى هذا المذهب القائل بأن إشباع جميع الحاجات الاجتماعية ينبغى أن يبحث عنه فى قلب النظم الموجودة رأسا على عقب وكأن المسألة الأخلاقية ليست إلا مسألة إجتماعية(٢). ويرى برونتيير ، مع كونت، أن جذر هذه الغلطة موجود فى تمجيد الأنا تمجيداً . ليست النزعة الرومنتيكية غـــير صورة منه والشك قناعا له(٣). وبرونتيير ، بوصفه كاثوليكيا مخلصاً ولا تينيا ، يكره الفردية لأن كـــون المرء لا تينيا كاثوليكيا وبالجملة فرنسيا معناه أن يكون إجتماعيا . ولهذا فإنه لا يتردد ، فى كفاحه ضد الفردية ـــ هذا المرض الأخطر فى عصرنا الحديث ـــ فى أن يقوم بالتوفيق فيما بينه وبين وضعية كونت ، ولا يرى برونتيير فى تمرد الفرد على سلطة الكنيسة (فى عصر النهضة وعصر الاصلاح الدينى) وفى إعلان حقوق الانسان

---

(١) انظر : كتاب برونتيير بعنوان : « على طريق الاعتقاد » ، المرحلة الأولى : « استغلال الوضعية » باريس عند الناشر بران Perrin سنة ١٩٠٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥ وما يتلوها؛ قارن كونت : « محاضرات الفلسفة الوضعية » حـ ٥ ص ٤٧٧ طبعة سنة ١٨٧٧ .

(٣) « على طريق الاعتقاد » ص ١٩ .

على يد الثورة الفرنسية ، وفى الدفاع عن استقلال حياة الروح ، وفى إعلان كنت للاستقلال الأخلاق ، وفى مبدأ روسو وجيتة فى تربية الشخصية ، وفى الفلسفة الألمانية والميول الذاتية للشعراء المحدثين — لا يرى فى كل مظاهر الحضارة الحديثة هذه غير نزعة ذاتية مريضة وضلال للفرد وميل إلى وضع الأنا التجريبى، الـ ، جيفا ، مقياسا لكل الأشياء . وبالجملة انتهاكا للتقاليد الفرنسية المقدسة ، وفى الوقت نفسه لا يرى غضاضة فى أن يكون توماويا محدثا، وكونتيا(١). ويعتقد برونتيير أيضا أنه استعار من الوضعية المنهج الموضوعى واحترام الوقائع (٢). وليس هذا كل شىء . فان برونتيير لا يتردد فى ميدان التاريخ الأدبى ،فى المساومة مع تطورية اسبنسروداروين ، ويطبق عـــلى مختلف الأجناس الأدبية القانون الأساسى للتطورية الداروينية والاسبنسرية ، وهو القانون الذى يقول إن علاقات أشكال الوجود المختلفة والتحول وأصول الأنواع الطبيعية تفسر بتأثير البيئة والاختيار (٣) . ويبدو أن برونتيير بهذا يخلط بين الفن والعلم ، وأنه يولج الانسان فى الطبيعة وفى الوقت نفسه يبرر المذهب الطبيعى مع أنه يهاجمه بشدة .

ويمكن أن نتحدث عن « استغلال الوضعية »عند پول بورجيه(١٨٥٢-١٩٣٥) فى كفاحه ضد روح القرن الثامن عشر . فلبيان أن الملكية هى الشكل الوحيد للحكم الذى يناسب فرنسا، وأن الديمقراطية معناها الموت ، فإن بورجيه يستند ليس فقط الى أعلام الكاثوليكية مثل دى بونالد ، وجوزف دى ميستر ، ولوبليه Le play وريفارول وبلزاك ، بل وأيضا الى أعداء أعدائه ، مؤتسيا فى هذا ببرونتيير . ويقيم نوعا من الاتحاد المقدس مع كونت وتين ورينان

---

(١) « خطب فى الكفاح » .

(٢) « فى طريق الاعتقاد » .

(٣) راجع « تطور الأجناس » .

وإلى حد ما مع فرنسيس بيكون ودارون واسبنسر فى الكفاح ضد الديمقراطية ومذهب روسو بوجه عام، ويقر بعقيدة قوة العلم البالغة ليبرهن - بطريقة علمية دقيقة - على وجود الملكية وعدم شرعية الديمقراطية. كذلك ينحنى بورجيه أمام سلطان «الوقائع». وإعلان حقوق الإنسان ، هذا الاعلان «القاتل» «غير المعقول» بما يشتمل عليه من عقائد فى الحرية والسلام والسيادة الشعبية ليس فى نظره غير تطرف فى ايديولوجية القرن الثامن عشر وسوء تقدير غير معقول وساذج لقوانين الحياة والنظام الاجتماعى. اذ يرى بورجيه أن الديمقراطية غلط ، بل كذب. لأنها تتناقض مع العلم الوضعى. وكل الأنواع تنمو عن طريق التطور ، ومبدأ التطور هو الكفاح للوجود ، أعنى سيطرة الأنماط الأقدر على تأمين المستقبل. والإيمان بالقيمة المطلقة للواقعة وضرورتها هو فى نظر بورجيه هو واحد من أوهام السوق التى تحدث عنها بيكون. والنقش المكتوب على الأبنية العامة فى فرنسا : «الحرية والإخاء والمساواة» ، مضاد للطبيعة كل المضادة ، لأن عدم المساواة قانون طبيعى ، قانون صارم . ووجود فروق بين الطبقات ، على الرغم من إعلان حقوق الإنسان ، يدل على أن هذه الفروق تقتضيها الطبيعة نفسها . وتطور الحياة خاضع للقانون الطبيعى للاستمرار . فاذا طبق على البيئة الاجتماعية كان معناه بالدقة عكس قانون الأغلبية أو السيادة الشعبية الذى يضع أصل السلطة فى الأغلبية الموقتة ويجعل من المستحيل تبعا لذلك كل نشاط مستمر . كذلك فإن العلم الدقيق يعلمنا أن الاختيار الطبيعى أعنى الوراثة المنظمة هى أيضا قانون طبيعى . ولا شىء أكثر مضادة لهذا القانون من المساواة الاجتماعية . ثم أن العلم يبين لنا أن أحد العوامل المهمة فى الشخصية الإنسانية هو الجنس ، أعنى تلك الطاقة التى تجمعت عن طريق الأجداد ، و «الموتى الذين يتحدثون فينا» ، كما يقول ملشيور دى فوجيه . لكن هذا لايتلاءم مع صيغة «حقوق الانسان» التى تفترض واقعة أولية لمشكلة الحكم : الإنسان فى ذاته ، وهو تجريد أجوف جدا

غير صحيح أبدا . ومع كونت يرى بورجيه أن الوحدة الاجتماعية هى الأسرة لا الفرد (١) . ومع مؤلف « مذهب فى السياسة الوضعية » يدمغ كل فردية ، وكل ثورة ، وكل عصيان وتمرد ضد « النظام » القائم ، وكونت ينظر إلى « النظام » على أنه أساس مذهبه (٢) . ويمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا وأن نتحدث عن تماثل بين تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع لدى بورجيه وبين التصور لهذه العلاقة لدى دوركهيم . فمثلا حين يقول بورجيه أنه ينبغى النظر إلى الواقعة الاجتماعية على أنها حقيقة ، قريبة الشبه من الواقعة الفسيولوجيــة فى الصب أو الواقعة الفيلولوجية فى النحو (٣) . والنزعة المحافظة الاجتماعية يشترك فيها أيضا كل من بورجيه ودوركهيم . لكن بورجيه ـ كما قلنا لأسباب سياسة ـ يساوم مع الوضعية والمذهب الطبيعى ، بل ومع الكاثوليكية . واذا كان قد اعتنق الكثلكة فليس ذلك لأن انجيل يسوع قد أعلن أن الناس جميعا متساوون أمام الله ، ولكن بالأحرى لأن الكثلكة هى الدين التقليدى لفرنسا ، ولأن نظمها أفضل تلاؤما مع الملكية ولأن « إعلان حقوق الانسان » يصدر معظمه عن بروتستنتية روسو . وفى هذه الناحية أيضا كان كونت رائداً له . والملحة التى تقول أن الكونتيه ليست إلا كثلكة بغير مسيحية تنطوى على شىء من الصدق ، خصوصاً فيما يتعلق ببعض متابعى كونت فى حضن الكثلكة .

*

* *

وضعية كونت قد أثمرت أغرب الثمار عند أبرز مدافع عن نظرية الملكية ، والمؤسس والمرشد الروحى لحركة « العمل الفرنسى » L'action Française – ونعنى به شارل موراس (١٨٦٨ – ١٩٥٢) . ويعنينا من بين مؤلفاته هنا كتابه

(١) راجع قصته : « المرحلة » .

(٢) ومسرحية « المتاريس » البورجية (سنة ١٩١٠) بارزة الدلالة على نظرته إلى الفروق بين الطبقات .

(٣) راجع « أدب واجتماع » ، باريس ، عند الناشر بلون ونورى ، سنة ١٩٠٦ ص ١٢٦ .

المشهور « تحقيق عن الملكية » (١) ، وقد كان له أثر ضخم جدا . أما فيما يتعلق خصوصا بموقفه الوضعي ذي النزعة العلمية ، فإن إمتداحه الحماسي لأوجيست كونت بالغ الدلالة في هذا الصدد من عدة نواح . إنه مثل برنتيير وبورجيه يرى في أوجيست كونت حليفا في الكفاح ضد العدو المشترك . ويعتقد أنه وجد في وضعية كونت أرسخ أساس لنزعته الوطنية ونزعته التقليدية ـ وهذا تقريبا نفس الأمر ـ ولكفاحه ضد الثورة الفرنسية وضد الديمقراطية وداعيها الرئيسي جان جاك روسو . وهاك مايقوله موراس مادحا لكونت : « إذا صح أن ثمت سادة ، وإذا كان من غير الصحيح أن السماء والأرض ، والوسيلة لتفسيرهما ، لم تأت إلى الدنيا إلا في يوم مولدنا ، فإني لا أعرف أسم رجل ينبغي أن ينطق به بمزيد من عرفان الجميل (إلا كونت) . إن صورته لا يمكن أن نستحضرها في الذهن من دون أنفعال » . وموراس ، وقد ألف عبارات كونت منذ عهد بعيد ، فإنه لايستطيع أن يعطيها أي معنى كان . فأكثرها تجريداً في الظاهر تمس نفسه بنور مغناطيسي وهي عابرة . يقول موراس : « بصوت خفيض ، وفي صمت الليل ، يبدو لي أني أردد مقاطع مقدسة : النظام والتقدم ، والأسرة ، والوطن ، والإنسانية . المحبة مبدءاً والنظام أساساً ، والتقدم غاية . كل شيء نسبي ، ذلك هو المبدأ المطلق. نستقرى لنستدل إبتغاء التشبيد. نعرف لنتنبأ ابتغاء الاقتدار. ينبغي أن يكون العقل وزير القلب ، لا عبدا له أبداً . التقدم هو نمو النظام . الخضوع أساس الكمال . الظواهر الأنبل تخضع دائما للأغلظ . الأحياء سيحكمهم الأموات بالضرورة أكثر فأكثر . ينبغي للانسان أن يخضع للانسانية أكثر فأكثر »(٢) . وموراس يطلق على نفسه اسم « المحافظ بالوضعية » . بيد

(١) « تحقيق عن الملكية » ، الطبعة الأولى ، باريس سنة ١٩٠٩ عند الناشر « المكتبة القومية الجديدة » .

(٢) « أوجست كونت » : « مستقبل العقل » ، باريس ، مجموعة منيرفا سنة ١٩٠٥ ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

أن هذا لا يمنعه من اطراح « الأحلام المسالمة لدين الإنسانية » ، إذ قد كذبها تاريخ أوروبا المعاصرة الذى يمتد من حوالى سنة ١٨٥٤ إلى سنة ١٩٠٤ : « الوضعية تبدو أكثر صدقا وفائدة كلما تبددت آمالها ، لأنها نظام discipline قبل كل شيء »(١) . وعلى كل حال فاننا نجد عند موراس بعض القسمات المميزة للوضعية : القيمة المطلقة للوقائع ، اعتبار المجتمع حقيقة فعلية معطاة ، وخاضعا لقوانين حتمية ، ومستقلا عن الإرادة الفرديين ، موقف مضاد للديمقراطية ، وهو يقول أن التجربة التاريخية للقرن التاسع عشر هى التى جعلته نصيرا للملكية. ويريد أن ينشىء « ملكية علمية »(٢) . وإذا كان حكم الأحزاب السياسية والتصويت العام قد تبين أنه عقيم وضار لم يؤد إلى إيجاد النظام فى فرنسا ، فلماذا لا نلتمس مثل هذا النظام لدى الوحدة الوراثية المستقلة عن الأحزاب ؟ « إن الملكية ، مثل العلم ، واقعية . . . لكن الديمقراطية ليست إلا كذبا . وما يوجد فى فرنسا منذ الإعلان المشؤوم لحقوق الإنسان هو حال ديمقراطية هى عش لأخطاء جسيمة »(٣) . ولن يتحقق الخلاص العام إلا « بإنشاء ملكية تقليدية ، وراثية ، غير برلمانية وغير مركزية »(٤) . والمثل الأعلى فى المساواة كذبة كبرى. واستنادا إلى بول بورجيه يتحدث موراس عن « الضرورة العلمية التى لاتقاوم » والتى تضع الشعوب فى مواجهه المحرجة dilemme التالية : أما عدم المساواة أو الانحلال ، عدم المساواة أو الفوضى ، عدم المساواة أو الموت »(٥) . وفى موضع آخر يقول : « الديمقراطية هى الشر . الديمقراطية هى الفناء »(٦) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٢٩ .
(٢) « تحقيق فى الملكية » ص ٤٠٥ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١١٧ — ١٢٨ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٩٤ .
(٥) » » » » » ١١٦ .
(٦) » » » » » ١١٩ .

ويجرى فى الجمهورية حكم الأنغال ، أى حكم البروتستنت وأنصار روسو . وتبعاً لذلك فانه يطالب فى « تحقيقه هذا » وكل يوم فى جريدته « العمل الفرنسى » بتحرير فرنسا من الأنغال météques وبهذه الروح يعتقد موراس « استغلال الوضعية » ومذهبتين وأنه بهذا يستمر فى النظام الاجتماعى المضاد للثورة والمضاد للبرلمانية الذى دعا إليه كونت .

و « العمل الفرنسى » — هذه الجريدة اليومية الوطنية الملكية التى أنشأها هنرى فوجوا Henri Vaugeois فى سنة ١٨٩٩ وكان زميلا لموراس فى الكفاح وأصبح الآن على رأس الحركة الفاشيستية فى فرنسا ، بعد أن انفصل عن موراس — نقول إن جريدة « العمل الفرنسى » تعنى تحولا فى تاريخ الفكر بفرنسا ، عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . وهذا الحادث على صلة وثيقة بقضية دريفوس التى قسمت فرنسا إلى معسكرين متعاديين لا سبيل إلى اصلاح ذات بينهما ولا يزالان منفصلين متعاديين حتى الآن . ولا نستطيع أن ندخل هنا فى تفاصيل هذه الحركة ، كما لا نستطيع أن نفحص عن مسألة معرفة ما إذا كان التوفيق بين الوضعية والكثلكة ، كما سعى موراس وأنصاره إلى تحقيقه ، يثبت للنقد . ويكفينا هنا أن نحيل القارىء إلى كتاب القس ل . لابرتونيير بعنوان . « الوضعيـــة والكثلكة » (باريس ، عند الناشر بلو Bloud سنة ١٩١١) . ولابرتونيير يرى فى هذا التوفيق مزيجا غير محتمل من الدين والسياسة ، ينبذه بشدة . ومن ناحية أخرى فان الكنيسة الكاثوليكية قطعت نهائيا ما بينها وبين « العمل الفرنسى » . لكننا لا نستطيع أن نتمالك ، فى ختام هذا الفصل ، من أن نقول بضع كلمات عن نشاط رجل يعدو هو وبرونتيير وبورجيه ، ربما إلى درجة أعلى منهما ، المؤسس الحقيقى للنزعة القومية الفرنسية ذات الاتجاه الوضعى وأقصد بهذا الرجل « موريس بارس » . وموراس نفسه هو الذى دعا بارس فى سنة ١٩٠٠ « المنظم الأول للمذاهب القومية » .

ليست الوضعية نقطة ابتداء بارس Barrès (١٨٦٢ — ١٩٢٥)، فلقد كان فى شبابه نصيراً متحمساً لروسو. قال فى كتابه «بستان بيرينيس»: «أى عزيزى روسو! أى عزيزى جان جاك؛ ايها ذا الذى آثرته بأجمل حبي ومجدته تحت عشرات الأسماء المستعارة، أنت ياذاتى الأخرى!» وهذه الحماسة لروسو ذات علاقة وثيقة بعبادة الأنا لدى بارس الشاب. لكن بفضل ثلاثة أحداث سياسية كبرى تحولت عبادة الأنا إلى النزعة القومية: مغامرة بولانجيه، وفضيحة بناما وقضية دريفوس(١). وبهذا أصبح بارس منشىء القومية الفرنسية بكلا المعنيين: كمجموعة من المبادىء وكحزب سياسى. لكن عبادة الأنا ليست غير جذر واحد من جذور النزعة القومية عند بارس. وإتجاهه المتأثر بتين Taine جذر آخر لا يقل عن الأول أهمية والواقع أنه تحت تأثيرتين الغامر وسيادة النزعة العلمية آنذاك حاول بارس أن يعطى النزعة القومية أساساً «علمياً دقيقاً». وهو الآخر ساوم مع الوضعية التجريبية والعلمية، ناسباً إلى الجنس والبيئة وكذلك إلى سائر العوامل البيولوجية والفسيولوجية تأثيرا حاسما فى حياة الفرد والأمة. وهو أيضاً ينظر إلى الفرد على أنه نتاج عابر للمجتمع، وعلى أنه استمرار حتمى لأجداده. وبهذا المعنى فان النزعة القومية عند بارس هى حتمية علمية متحولة «إن النزعة القومية هى قبول لحتمية»، هكذا يقول بارس(٢). والوراثة تلعب

---

(١) بولانجيه: قائد فرنسى ولد فى رن وصار وزيرا للحرب فى سنة ١٨٨٦، وقام بمؤمرات سياسية لتكوين دكتاتورية عسكرية تحكم فرنسا وانتحر فى بركسل سنة ١٨٩١. أما فضيحة بناما فهى تلك التى أثيرت بمناسبة قيام شركة أسسها دلسبس بشق قناة بناما التى تربط بين المحيطين الأطلسى والهادى وما جرى من إختلاف ورشوة أدى الى تبديد مايقرب إلى سبعين مليون فرنك فرنسى فاتهم دلسبس وشركاؤه فى ادارة العملية فى ١١ يوليو سنة ١٨٩١ وثارت القضية فى البرلمان واستغلتها الأحزاب السياسية عدة سنوات. أما قضية دريفوس فقضية تتعلق بضابط فرنسى يدعى ألفرد دريفوس أتهم بأنه كان يزود الملحق العسكرى الألمانى بوثائق حربية فرنسية سرية وحكم عليه بالسجن مدى الحياة ثم أثيرت زوبعة حول براءته وأعيد النظر فى قضيته بعد معركة حامية انقسمت فيها فرنسا معسكرين وانتهت بتبرئته فى ١٢ يوليو سنة ١٩٠٦ — (المترجم).

(٢) «مشاهد ومذاهب فى القومية» باريس عند الناشر جوفان Juven سنة ١٩٠٢ ص ١٠ وقد وضع بارس شارة الكتاب جملة لاوجيست كونت.

فيها دوراً مهماً . والنزعة التقليدية والحتمية تسيران معاً . ويذهب بارس إلى حد القول بأنه « لا توجد حرية فكر ، لأنى لا أستطيع أن أعيش إلا وفقاً لمن ماتوا لى . وهؤلاء وأرضى يفرضون على نوعا معينا من السلوك والعمل »(١) . لسنا المتحكمين فى الأفكار التى تتولد فينا . أنها لاتأتى الينا من عقولنا ، إنها أنماط للعمل تترجم عن استعدادات فسيولوجية قديمة جداً . وتبعاً للبيئة التى نغوص فيها ، نكون أحكاما وبراهين » . « نحن استمرار لآبائنا . . . إنهم يفكرون فينا وفينا يتكلمون . . . هذا دوار يفنى فيه الفرد ليجد نفسه فى الأسرة وفى الجنس وفى الأمة »(٢)، ولهذا ينبغى على الفرد والأمة أن يسعيا ليحافظا على ذاتيهما كما حـــددهما الماضى ، لا أن يخلقاهما كما يشا آن « والوضع الراهن للأمور ينبغى ألا يغير وفقاً لمبادىء معينة . ومن هنا جاء كفاح بارس ضد الثورة الاجتماعية و « إعلان حقوق الانسان » . ومن هنا جاءت أيضاً كراهيته لمذهب روسو ، حتى ليمكن أن يقال عنه إنه أحرق فى رجولته ماعبده فى شبابه.
ومن المميز فى هذا الصدد الحجج التى ناضل بها بارس ضد مشروع الاحتفال بالذكرى المئوية الثانية لمولد روسو ، « فى سنة ١٩١٢ . صاح بارس فى مجلس النواب الفرنسى فى جلسة ١١ يونيو سنة ١٩١٢ : « هل تعتقدون حقا وصدقا أن من المفيد ومن المثمر أن نمجد رسمياً ، بأسم الدولة ، ذلك المربى الذى دعا باستمرار إلى إبعاد الطفل عن تأثير أسرته وبنى قومه ؟ . . . أتعتقدون حقاً وصدقا أن من المفيد ومن المثمر أن نمجد رسمياً ، بأسم الدولة ، ذلك الرجل الذى وضع مبدءاً يقول إن النظام الاجتماعى مصطنع كله ، قائم كله على اصطلاحات Conventions، وأن الأسرة نفسها لا تتماسك وتبقى إلا بالاصطلاح ، ويستنتج من ذلك حق كل إنسان مناف إعادة بناء المجتمع على هواه وحسب مزاجه ؟ . . . »

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٧ ـــ ١٨ .

نظرة راجعة

إلى التيار الكبير الأول

نرجو أن نكون قد حققنا الغرض الذى توخيناه عند بداية هذا القسم الأول من تقدير لتيار الفكر المنبثق عن أوجست كونت والذى لا يزال مستمرا حتى اليوم . ونرجو أيضا أن نكون قد بينا أن الوضعية التجريبية والعلمية ليست بناء مصطنعا خياليا أو شبحا ومجرد نظرية ، بل هى بالأحرى حقيقة واقعية حية ، وقوة حياة إلى أعلى درجة . ومن المؤكد أننا لسنا بإزاء إستمرار آلى لأفكار كونتية خالصة . فالمذاهب العديدة التى استعرضناها قد انبثقت بالأحرى من الحياة وفى اتصال وثيق بمختلف الهموم والحاجات والأمانى التى يعج بها هذا العصر . ولهذا لا يمكن ارجاعها إلى كونت . ولا بد من تحفظات كثيرة حتى يمكن أن يقال إنها كانت توجد جراثيمها عند كونت أو عند أسلافه ، وأنها تطورت ونمت بنوع من التطور الخالق . وعلى كل حال فان ما بذره كونت قد أثمر ثمارا ينبغى أن نحسب حسابها ، ثمارا تؤلف جزءا مكملا للفكر الفرنسى منذ خمسين سنة ، وتعطى لكل الميادين الفلسفية الجزئية طابعا نسيج وحده . والواقع أن نظرية المعرفة ، وتاريخ الفلسفة ، وعلم النفس والأخلاق ، وعلم الاجتماع ، والدين والخلق الفنى ، وعلم الجمال ، والسياسة وعلم التربية — كل هذه تسرى فيها روح وضعية بدرجات متفاوتة . وهذا حق ليس فقط من حيث المنهج ، بل وأيضا من حيث المذهب . فمهما يكن من اختلاف وجهات النظر والمواد التى يعالجها المفكرون والعلماء الذين نظرنا فيهم ، فان الموقف الوضعى مشترك بينهم جميعا ، بالمعنى السلبى الهدام وبالمعنى الايجابى البناء . وإذن فمهما يبد فى هذا من المفارقات فان كل الوضعيين سلبيون . فالسلب والهدم ، والكفاح ضد التصورات

المثالية والروحية والميتافيزيقيـــة ، تميز جهودهم فى جوهرها . وليست الاعتبارات النظرية الخالصة هى التى تدفعهم : بل تسرى فيهم وتسودهم سورة حيوية جديدة ، أو فى القليل هم يعتقدون ذلك . وبهذا المعنى فان سلبيتهم وثيقة الارتباط بوضعيتهم : فالأمر هنا وهناك يتعلق بجعل الخارج يسود على الباطن : ويناظر دعوتهم : « لنتحرر من الميتافيزيقا وبما هو قبلى، ومن المثالية والروحية وما هو عال ، ومن الأمر المحتمل فحسب ، وبما هو عاطفى وافتراضى ، ومن الأفكار والأوثان ، ومن غير القابل للتحديد والادراك والحساب والقياس والحصر ! » ـ نقول إنه يناظر هذه الدعوة دعوة أخرى تقول : « إلى الوراء ، أوبالأحرى الى الأمام نحو المعطيات المباشرة للتجربة الخارجية الموضوعية صوب الوقائع، وماهو بعدى، وما هو محايث ، وصوب الدقةالرياضية ، وما يمكن ضبطةعلميا بالعقل، وصوب الجبرية ، والقوانين الطبيعية ، وما يمكن وزنهوقياسه وحسابه ! » ويلحون فى توكيد ضرورة عدم التفلسف فى المطلق ، بل الاتصال المباشر بالوقائع العلمية والتخلى عن كل تفكير يتجاوز العلم الوضعى : واخيرا فى المجال العلمى أيضا يطالبون بالثبات على ما هو وضعى ، وعدم تقرير مثل أعلى أخلاقى واجتماعى مجرد ، وخصوصا عدم قلب الوضع الراهن للأمور رأسا على عقب ، بل التكيف معه حينما يراد تغيير الواقع التجريبى . ـ تلك، بكل ايجاز ، نتيجة المرحلة الأولى فى طريقنا هذا .

التيار الكبير الثانى

المثالية النقدية والمعرفية

من الخطأ الفاحش الاعتقاد ان الوضعية ذات النزعة العلمية والتجريبية هى القوة المسيطرة على الفكر الفرنسى المعاصر . فى نفس المدة أو ربما بعد ذلك بقليل جرت تيارات أخرى مختلفة عنها ، بل فى تعارض معها . وعلى كل حال فقد أردنا بعرضنا للتيار الكبير الأول أن نمهد التربة لفهم التيارات المعارضة . لأنه إذا كانت الوضعية ذات النزعة العلمية والتجريبية فى جوهرها ومختلف مظاهرها قد انبثقت من الضرورة لرد الفعل ضد التصورات الميتافيزيقية والروحية والثورية فى الحياة ، فان التيارات الأخرى التى أشرنا إليها فى المقدمة ، تدين بنشوئها — فى قسم كبير منها — لجهود للتغلب على المقتضيات اللامحدودة للسيطرة العلمية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

وهذا يصدق فى المقام الأول على اتجاهات ومحاولات المثالية النقدية والمعرفية(١) (الابستمولوجية) . والواقع أن هذه الحركة ابتدأت فى نفس الوقت تقريباً مع الوضعية ذات النزعة العلمية والتجريبية ، أعنى فى بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ويمكن عدها رد فعل متعدداً ومنظماً تقريباً ضد كل أنواع الوضعية وفى الوقت نفسه بمثابة جهد لتحرير الإنسان الحديث من كل القيود الخارجية . ومن هنا أولا محاولة تعيين حدود المعرفة العلمية . وممثلو هذه الحركة ، مع استنادهم

---

(١) (نسبة إلى نظرية المعرفة) .

إلى علوم مختلفة ، يودون أن يبرزوا الدور الإيجابى للعقل بالنسبة إلى الحواس فى تشييد العلم . فماذا يريدون أن يقولوا حينما يؤكدون أنه لا علم بغير فروض وأن الدقة العلمية ليست فى حالة هوية ولا مشابهة مع الدقة الرياضية ، ذلك أن التجربة الغليظة brute والمعطيات غير المتشكلة للحساسة التجريبية ليست أساس العلم ولا أصله ، بل هى مجرد فرصة لتحقيق فكرة توجد فى عقلنـــا ، حتى إنه المجرب ، بدلا من أن يقبل سلبياً ما يعطاه من خارج فانه يخلق الوقائع العلمية وإلى حد ما الوقائع الغليظة .

« لا علم بغير فرض » — هذا معناه أيضاً أنه ليس ثم علم إذا لم تقر بشىء لا يقاس ، ولا يحسب ، ولا يوزن ، الخ ، وأن فكرة الاحتمالية تلعب دوراً كبيراً فى العلم . وثمت قسمة أخرى مميزة لهذا التيار هى النضال ضد منهج الرد ، أعنى ضد كل محاولة لرد الأعلى إلى الأدنى ، كما عرفناها عند بعض ممثلى التيار الكبير الأول . وخصوصاً وقبل كل شىء نجد أن ممثلى هذا التيار يسعون لبيان أن القوانين الطبيعية ليست نسخاً منقولة عن الواقع المعطى ، وليست سلاسل — إن صح هذا التعبير — تفرض علينا من خارج ، بل هى بالأحرى من خلق العقل . وبعبارة أخرى إنهم يعدون القوانين الطبيعية إضافات رمزية تطبيقها على الواقع العينى يقتضى أن يعرف المرء وأن يوافق على مجموع من النظريات المشبعة بعناصر قبلية . ويثبتون أنه لا توجد رابطة ضرورية بين الظواهر نفسها وما نسمه باسم القوانين الطبيعية . فهذه تؤلف لغة ذات كمال لا شك فيه ، بيد أن هذه اللغة تنتسب إلى ميدان المعقول . ولهذا فانه للوصول ينبغى ألا نبدأ من الواقعة ، بل من الفكرة .

كنت (١٧٢٤ — ١٨٠٤)

وعلينا أن نتساءل الآن : ما هى مصادر هذا التيار الثانى ؟ إذا شئنا أن نصعد

إلى بطل من أبطال الفكر مقامه فى هذه الناحية شبيه بمقام فرنسيس بيكون أوفى غريولام بالنسبة إلى التيار الأول ، فاننا لا نتردد فى ذكر اسم ديكارت ، الذى كان فضله الكبير هو فى الدفاع بقوة عن شرعية الفكر وسلطانه واستقلاله : إن ديكارت هو الذى كشف عن مبدأ الأولوية المعرفية والحقيقة فوق التجريبية للعقل ، فى العصر الحديث . لكن من الناحية المنهجية ، أعنى من حيث أن ديكارت قد جعل من الرياضيات المثل الأعلى والنموذج للعلم ، فانه ليس فقط رائد التيار الثانى ، لكن يمكن بالأحرى أن نرى فى هذا التيار الثانى رد فعل قوياً ضد المذهب الديكارتى .

كلا ، ليس ديكارت ، بل كنت هو أول رائد كبير للتيار الثانى ، وخصوصاً لـ « نقد العلم » فى فرنسا . ولا شك فى أن كنت لم يستطع التحرر من سيطرة الرياضيات . لكن من الصحيح أيضاً أنه كان بالنسبة إلى التيار الثانى نظير كونت بالنسبة إلى التيار الأول : فإليه يرجع ـ من نواح عديدة ـ نقد العلم ، أعنى مسألة أمكان المعرفة العلمية وحدودها . واتجاه كنت مضاد للتجريبية بوضوح . فبفكرته التركيبية عن العلم مهد كنت الطريق لنقد العلم . وعنده أن التجربة أمر يخلق نفسه باستمرار عن طريق اتحاد عالمين منفصلين فى الظاهر ونفوذ كليهما فى الآخر . ولا معرفة بغير أحكام تركيبية قبلية Apriori » معناه : لا معرفة بغير إخصاب المعطيات الخارجية بواسطة الشكول القبلية للعقل ، أعنى بواسطة تركيبنا العقلى والتركيب لا يعطى بواسطة الموضوعات ، بل هو بالأحرى يتم بفعل من تلقائية العقل . ودور جميع الشكول القبلية دور تركيب وتوحيد . وببيان أنه ليس ثم عالم خارجى مستقل عن الإنسان وأن عقلنا هو الذى يوحد الأشياء بعضها مع بعض أعطى كنت أساساً للتلقائية الإنسانية لا يتزعزع . والثورة الكوبرنيكية عند كنت معناها ان كل نظرياتنا العلمية ، وكل قوانيننا الطبيعية ، الخ ليست نسخاً

سالبة توجد خارجنا ، بل هى بالأحرى من نتاج الفكر الخالق ، وأن ثمت اتفاقاً بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل ، وأن الحقيقة التى نعرفها هى حقيقتنا ، وأنها من لحمنا ، وأن كل « ما هو خارجى » يتضمن شيئاً « باطنا » . وإنه لفضل عظيم لكنت أن دمر الأسوار التى أقامها الشكاك من ناحية ، والمتزمتون من ناحية أخرى ، بأن بين أنه ليس ثم موضوع بغير ذات ، وان المعرفة التى لدينا عن الأشياء تتوقف على باطننا . ولا يحق للنزعة النفسانية ولا النزعة القائلة بأن كل شيء وهم — أن تهيب بكنت . والنسبية Relationisme الكنتية ، بعيداً عن أن تكون شيئاً واحداً هى والذاتية البروتاغوراسية أو الوهمية تفترض بالأحرى فكرة التضامن التى تقول إننا بالمعرفة تتصل بالحقيقة الباطنة Nouménale للظواهر .

وكنت هو أيضاً رائد التيار الكبير الثانى بفعل تحديد آخر . فربما بتأثير بسكال وروسو من ناحية ، ونزعة التقوى الألمانية من ناحية أخرى ، وعلى الرغم من تعلقه بالنزعة الرياضية فى القرن السابع عشر والثامن عشر ، فان كنت يؤكد أن المعرفة البرهانية للعقل العاقل لها حدود ، وأنها غير كفء أبدا فى أمور الايمان والعمل الأخلاقى .

وهذه النظرة لا تنطوى على أية ثنائية ، بل نحن بالأحرى بإزاء نوع من تقسيم العمل ، مناظر لذلك الذى نجده عند بسكال حينما نجد بسكال يعارض بروح اللطافة روح الهندسة ، أو حينما يتحدث عن « منطق القلب » وعن « أمور القلب » ، ومناظر أيضاً لما نجده عند روسو حينما يقول انه فى المسائل العظمى لوجودنا ، وخصوصاً فى ميدان الأخلاق والدين ، ينبغى علينا أن نستشير « العاطفة » و « النور الباطن » وألا ندع نفوسنا تضل بحجج « الفلاسفة » .

وبهذا المعنى ينبغى أن نفسر العبارة المشهورة التى قالها كنت وكثيرا ما أسىء فهمها ، وهى : «كان على أن أتخلى عن العلم لأخلى المكان للايمان» . وبهذا المعنى أيضاً ينبغى أن نفهم أولوية العقل العملى . والواقع أن كنت ، شأنه فى ذلك شأن بسكال وروسو ، يقر بأن العقل العملى قادر على أن يعطينا يقينا فى أمور ينبغى على العقل النظرى أن يتخلى عنها . بل يذهب إلى أبعد من بسكال ويقول إن العقل النظرى يتهين بحاجات العقل العملى حينما يتناول أفكار ما هو غير مشروط ، وهى أفكار تتجاوز حدوده . وبهذا المعنى يمكن أن نعد كنت بمثابة رائد للبرجماتية المعاصرة . ألا يخيل الينا أننا نستمع إلى چيمس حينما نسمع كنت يقول إن المهم أن نقول لأنفسنا : أريد أن يكون الله موجوداً ، أريد أن يكون وجودى حراً وخالداً من ناحية ؛ لاأن أقول :من اليقينى رياضيا أن الله موجود وأن النفس خالدة . ويسخط كنت على « الفلاسفة » الذين يدعون أنهم ينفذون إلى كل شىء ، ويحسبون كل شىء ، ويعرفون كل شىء بطريقة علمية ، ويفندون كل شىء . ونزعة القبلية Apriorisme هى بمعنى من المعانى نزعة فعالة Activisme . ومعناها أن المعرفة فعل نفوذ وتداخل متبادل بين الذات والموضوع .

وفلسفة كنت العملية خصوصاً (الأخلاق ، علم الجمال ، فلسفة التاريخ ، السياسة) هى المميزة الخاصة لاتجاهه المضاد للنزعة التجريبية والنزعة الوضعية . وهنا أيضا ، وهنا خصوصاً ، سعى لتجاوز ثنائية العقل والحقيقة التجريبية ولجعل ما يجب أن يكون مستقلا عما هو كائن . والأخلاق قد ظلت أعلى من كل نزعة نسبية وكل نزعة تجريبية لارادتنا وفعلنا . والصلابة Rigorisme الكنتية تتوجه خصوصا ضد كل ما فى الإنسان من باثولوجى خالص ، وتجريبى بحت ، وحيوانى مجرد . والأمر الأخلاقى ليس مشروطا ، أى أنه لا يستمد مما هو معطى تجريبيا ؛ وهو فى جوهره مطلق غير مشروط ، قبلى ، صادق بالنسبة إلى الكائنات

التي يوجهها العقل العملي . وعندنا شعور بذلك باطنيا وبعمق . وهنا أيضا يلح كنت في ضرورة أغناء المعطى التجريبي بمزيد من العقل والمثل الأعلى والبطون Intériorité . لهذا يرى نفسه مضطراً إلى محاربة أولئك الذين يقولون : « هذا من الممكن أن يكون عادلا نظريا ، لكنه لا يصلح عمليا » . فمع مراعاة الظروف القائمة أعنى ما يحدث وما يمكن عمله ، فانه ينبغي أن نسعى كى نحقق فى الواقع ما أدركنا أنه خير وعادل نظريا . وهذا ينطبق على ميدان الأخلاق كما ينطبق على ميدان القانون الخاص والعام والسياسة . وهكذا فلا يهم كثيراً ما إذا كان العقد الاجتماعي واقعة ، بل يكفي أن ندركه كفكرة خالصة من أفكار العقل . هنالك تكون له حقيقة واقعة لا جدال فيها : فيصلح مرشداً للمشرع (مثل ما هو قبلي فى ميدان نظريه المعرفة ، تقريبا) . وهذا ينطبق أيضا ، بعد إجراء التعديلات المتلائمة ، على فكرة السلام الدائم . وأخيراً فان الحكم الجمالي ليس خالصا ، فى نظر كنت ، إلا إذا إستند إلى مبدأ قبلي ، وحين يكون حراً من كل عنصر نفساني وتجريبي . ويقتضى إجماعا على إطرائه . حتى إننا إذا قلنا عن شيء إنه « جميل » فاننا نقتضى أن يوافق عليه كل إنسان ويقر بأنه جميل ، والسامي ، أكثر من الجميل ، يشهد فى نظر كنت ، على القوة المبدعة للعقل الإنساني بالنسبة إلى ما يعطى من خارج . « إن الجميل يهيؤنا لحب الشيء ، والطبيعة نفسها ، دون إبتغاء منفعة ، والسامي يهيؤنا لتقديره حتى لو كان ذلك ضد مصلحتنا » . وعلى كل حال فان اليقين الجمالي « ذاتي » فى جوهره ، وليس مجرد إنعكاس للمعطى التجريبي الغليظ ، واللذة الجمالية نتيجة لنشاط تركيبنا العقلي .

وليس فى وسعنا أن نفحص عن التأثير الهائل الذى أحدثته فلسفة كنت فى فرنسا لأن ذلك سيكون معناه كتابة تاريخ للفلسفة الفرنسية فى القرن التاسع عشر . بل نحن لا نستطيع أن نعدد كل الحلقات التي تربط الكنتية بأصحاب التيار الكبير الثاني الحاليين . فلنكتف بأن نقرر أن ثمة منذ نهاية القرن الثامن

عشر حتى أيامنا هذه — إستمراراً لإخصاب الفكر الفرنسى بواسطة الفلسفة الكنتية . وقد قام شارل فييه Charles Villers ومدام دى استاتل وديجرندو بدور الوسطاء الأول فى هذا الباب . وفكتور كوازان أيضا أسهم كثيرا فى نشر الكنتية فى فرنسا . والمهم عندنا هو أن النجاح الهائل الذى صادفته المثالية المعرفية والنقدية والروحية (جزئيا) ، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى فرنسا ، قد ساعده ، إن لم يكن آثاره ، إلى درجة عالية العود إلى قراءة كنت. وحين نقرر هذا لا نفكر فقط فى الإنتاج الفلسفى بالمعنى الدقيق وحده بل وأيضا وخصوصا فى ذلك الرد فعل المتعدد ضد الوضعية التجريبية والعلمية المعروف باسم « نقد العلم » والذى قام به نفر من أعظم العلماء والرياضيين منذ ثلاثين أو أربعين سنة.

شال رنوفييه (١٨١٥ — ١٩٠٣)

إن إنتاج شارل رنوفييه الفكرى هو بمثابة واصلة بين الكنتية وبين العصر الحاضر . وإلى جانب كنت كان لرنوفييه أبقى أثر فى الحركة الفلسفية بأسرها ، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى فرنسا . ورنوفييه لم يبدأ من كنت مباشرة ، ففى شبابه تأثر خصوصا بوضعية كونت . والدراسات الرياضية التى قام بها فى مدرسة الهندسة حددت بطريقة حاسمة تطور فكره . ومن المحتمل أنه قرأ هناك المجلدات الأولى من « محاضرات فى الفلسفة الوضعية» لأستاذه ومواطنه كونت (وقد ولد كلاهما فى مونبلييه) وكانت قد ظهرت منذ أمد قصير . ومن المحتمل أيضا أن تكون هذه القراءة قد أثرت فى تطوره الفلسفى . وبعد ذلك قرأ لديكارت وليبنتس ومالبرانش واسبينوزا وشلنج وشوبنهور ، الخ ، وتحرر بهذا جزئيا من الكونتية . ولكن الحاسم فى تطوره كان قراءة كتب كنت ، لأنه يرى فى مواصلة النقدية الكنتية المهمة الرئيسية فى حياته . وعلى الأخص تبين له أن مذهب النقائض عند كنت هو الذى كان له بالغ الأثر فيه رغم أنه لم يشارك كنت رأيه فى عدم إمكان تفنيد نقائض الموضوع . ويمكن أن نقارن المكانة التى

يحتلها رنوفييه فى الفلسفة الفرنسية فى القرن التاسع عشر بالمكانة التى تحتلها النقدية الجديدة فى ألمانيا . والواقع أن من الممكن أن نتحدث لدى رنوفييه عن دعوة تقول : « عودا إلى كنت ! » بمعنى السعى لتجاوز الوضعية الطبيعية من ناحية ، والمذاهب الميتافيزيقية لمتابعى كنت الأوائل فى المانيا ، من ناحية أخرى . أولا نجده يقول فى مقدمة كتابه الرئيسى : « مبحث فى النقد العام » : « أصرح بوضوح إذن أنى أتابع كنت ، وكما أن الطموح ضرورى لدى كل من يود عرض أفكاره على الناس ، فانى أطمح إلى أن أتابع بجد فى فرنسا عمل النقد غير الناجح فى ألمانيا(١) » . ورنوفييه ، بمعارضته لنزعة التلفيق الفرنسية والميتافيزيقيين الألمان ، يود أن يستمسك بالجانب النقدى من الكنتية وعن هذا الطريق يود أن يتجاوز كنت . وتأثير هيوم أيضا مشترك بين النقدية الجديدة الألمانية والنقدية الجديدة عند رنوفييه . ومع ذلك فإن النقدية الجديدة (أو المحدثة) عند رنوفييه ذات جذور عميقة ليس فقط فى الكنتية ، بل وأيضا فى وضعية كونت والفكر

---

(١) مبحث فى النقد العام ، المبحث الأول : « بحث فى المنطق العام والمنطق الصورى » سنة ١٨٥٤ ، ص يه ونشير الى بعض مؤلفات رنوفيه : المبحث الثانى : بحث فى علم النفس العقلى وفقا لمبادىء النقدية « سنة ١٨٥٩ » . المبحث الثالث : « مبادىء الطبيعة » سنة ١٨٦٤ ، المبحث الرابع : « المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ » سنة ١٨٩٧ ، « علم الأخلاق » سنة ١٨٦٩ ، « النقد الفلسفى » ، مجلة أنشأها رنوفية فى سنة ١٨٧٢ ، والسلسلة الأولى منها تقع فى ١٣ سنة ، وتحتوى على ٣٦ مجلدا ، والسلسلة الثانية تبدأ من سنة ١٨٨٢ وتقع فى ٥ سنوات وتحوى على ٢٠ مجلدات ، » مخطط تصنيف منظم للمذاهب فى مجلدين ، سنة ١٨٨٦ ، « وفكتور هوجو ، الشاعر » سنة ١٨٩٣ ، « فكتور هوجو الفيلسوف » سنة ١٩٠٠ ، المبحث الخامس « الفلسفة التحليلية للتاريخ » سنة ١٨٩٧ ، لازمان Uchronie سنة ١٨٧٦ ، « المونادولوجيا الجديدة » ، سنة ١٨٩٩ « مذهب الشخصية » ١٩٠٣ ، « محرجات الميتافيزيقا البحتة » باريس ، السكان سنة ١٩٠١ ، تاريخ وحلول المشاكل الميتافيزقية » باريس ، ألكان سنة ١٩٠١ « المراسلات بين رنوفية وسكرتان » ، باريس ، كولان ، ١٩١٠ ، « جول لوكييه » (١٨١٤ — ١٨٦٢) ، بحث عن حقيقة أولى — شذرات جمعت بعد وفاته » ، باريس ، أرمان كولان ، سنة ١٩٢٤ .

الفرنسى فى القرن التاسع عشر وشطر من الثامن عشر . ومن هنا يفترق عن الكنتية الجديدة الألمانية .

والمؤكد أولا هو أن رنوفييه ليس خصما مطلقا للوضعية بل يبدأ فيقرر أنه « يقبل صيغة أساسية للمدرسية الوضعية وهى : «رد المعرفة إلى قوانين الظواهر » ويعتقد أن هذا المبدأ يتفق مع منهج كنت ، وإن كان هذا الفيلسوف لم يستخلصه بكل وضوح نتيجة وقع التقاليد الميتافيزيقية (١) . وهو يدعو إلى مذهب ظواهر Phénoménisme منطقى . ويستخدم كثيرا ألفاظا مثل « واقعة » و « ظاهرة » يعتقد أنها عناصر المعرفة . ولا ينظر إلى الأشياء إلا من ناحية هذا الطابع المشترك الذى لها فى ظهورها وامتثالها ، وبالجملة امتثالاتها . فإنه يسمى الأشياء ، بوصفها امتثالات ، وقائع وظواهر (٢) . ووضعية رنوفييه تتبدى أيضا فى اتجاهه المضاد للميتافيزيقا ، فهو يرفض الشىء فى ذاته ، واللامتناهى ، والمطلق . فليس ثم أشياء فى ذاتها بالنسبة إلى المعرفة ، اللهم إلا إذا أطلقنا على الامتثالات أسماء الأشياء فى ذاتها . ولا يمكن أن يمتثل الفكر فى ذاته ، والمادة فى ذاتها (٣) . كذلك لا يوجد مكان فى ذاته ، وزمان فى ذاته . والمتمثل يتضمنان علاقات . وبهذا المعنى فإن الإضافية rélativisme على صلة وثيقة بالظاهرية Phénoménisme عند رنوفييه . فاذا جعلنا الشىء فى ذاته والجوهر خارجاً عن كل الإضافات فان الشىء فى ذاته ، والجوهر ، لا شأن لهما بالامتثال . «وإذن فالأشياء ظواهر فيما يتعلق بالمعرفة ، والظواهر أشياء . والفكر فى ذاته ، والمادة فى ذاتها ، والجوهر فى ذاته ، وبالجملة اللامتناهى ، والمطلق

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤١ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٨٩ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٩٥ .

ليست إلا أوثانا يمكن عدها دينا للفلاسفه يمكن أن يقارن بالتعويذية Fétichisme لولا أنها أوثان مبالغة فى التجريد(٣) .

وهكذا نجد أن الميتافيريقا هى فى أساسها علم عبادة أوثان فإن كان ثم مطلق فانه لا يعرف إلا بعلاقاته ، إنه نوع من المطلق النسبي إن صح هذا التعبير ، إنه عدم تعين ، وهو جهل : « ذلك أن كل شيء نسبي فيما يتعلق بالمعرفة . كل شيء نسبي ـ هـذه الـكلمة الـكبرى للشك . هذه الـكلمة الأخيرة لفلسفة العقل المحض فى العصر القديم ، ينبغى أن تـكون الـكلمة الأولى فى المنهج الحديث ، وبالتالى فى العلم ، فهى التى ترسم الطريق خارج ميدان الأوهام » (٢) . ويعد رنوفييه كلمتى شرط وتوقف أنهما مرادفان للنسبية ، ويعتقد أنه بهذا يتابع هوبز وهيوم وكنت وكونت . قال : إن كـنت أعطى انفس الحقيقة مظهراً آخر بأن بين ـ بوسطة تحليل عميق ـ توقف موضوعات المعرفه بالنسبة إلى المعرفة نفسها أو قوانينها الضرورية » (٣) وعلى كل حال فان رنوفييه يقرر ، مع الوضعية ، أن الغرض من المعرفة هو إدراك قوانين الظواهر . ويريد أن يستبدل بفكرة الجوهر فـكرتى « القانون » و « الوظيفة » العلميتين . ويقصد من القانون « ظاهرة مركبة ، تحدث أو تستحدث على نحو ثابت ، وتمثل على أنها علاقة مشتركة لروابط ظواهر أخرى عديدة » (٤) . وكل النظام الموضوعى ليس الا تركيبا لروابط « تركيبا لقوانين . وموضوع العلوم ، منظوراً إليها في مجموعها ، هو التشييد التدريجى لهذه التركيبات ومنهج العلوم أو « النقد العام » يقوم إذن على تحليل معطيات الامتثال منظوراً إليها فى أشد عمومها . والخلاصة أن مبدأ المعرفه وكـذلك مبدأ العلم هو الظاهرة،

---

(١) الـكتاب نفسه ص ٩٧ .

(٢) الـكتاب نفسه ص ١١١ .

(٣) الـكتاب نفسه ص ١١٣ ـــ ١١٤ .

(٤) الـكتاب نفسه ص ١٢٣ .

وغايات المعرفة هى قوانين الظواهر (١) .

ونقدية رنوفييه ، شأنها شأن وضعية كونت ، ذات طابع سلبى . فهو ينبذ فكرة الفلسفة بوجه عام ويستبدل بها نقد معرفتنا . ومحل العلم الكلى يضع نظرية القوانين العامة للمعرفة وحدودها(٢) . وبهذا يسمى كتابه الرئيسى باسم مبحث فى النقد العام ، لا فى « الفلسفة » . ولا بد من تغيير الاسم إذا تغير المنهج (٣) . والنقدية تتخلى عن الامتلاك الكامل للظواهر . ورنوفييه ، مثل كونت ، ينظر إلى موقفه — وهو فى جوهره سلبى — على أنه ايجابى ، لأنه « من الإيجابية قلب الأخطاء ، خصوصاً الأخطاء الجارية منذ أمد طويل » (٤) . « فالروحية والمادية ووحدة الوجود تختفى بمناهجها الفاسدة وأبنيتها الواهية ، حينما تحطم أوثان اللامتناهى والجوهر والعلة الجوهرية » . ولا يشك رنوفييه فى أن بناء المقولات الذى شيده سيكون له أثر أبعد مدى من كل المذاهب اللاهوتية والميتافيزيقية للكون . فاذا كنا نقصد من « الإلحاد » نبذ كل الأوثان الميتافيزيقية ، فإن رنوفييه لن يتردد فى اتخاذ هذا الوصف وتطبيقه على نفسه . بيد أن الملحد الصريح يقع دائما تقريبا فى المادية ، ولكن رنوفييه يرى فيها خطراً على الإنسانية عظيما (٥) .

وهذا الاتجاه الوضعى المادى للميتافيزيقا هو الذى دفع رنوفييه إلى نقد كنت بقسوة . لقد وجد أن كنت لم يستطع أن يتخلص تماماً من الأيديولوجية الميتافيزيقية . وقال إن الفلسفة الكنتية « تضع مكان الجواهر القديمة كائنات فى

(١) الكتاب نفسه ١٨٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٦٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٩ وما تلوها .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٥٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٥٥ ، ٢٦٥ .

ذاتها لا ندرى ما هى ، وبواطن Novménes مجهولة ، ومن فوقها غير المشروط المحض ، على أنه الحقيقة العليا ، وتزل إلى مستوى الحقيقة الواقعية التجريبية القليلة الاختلاف من الوهم — كل ما هو ظاهرة ، وبالتالى الشخص الحقيقى الذى كل أحواله ظاهرية ونسبية » (١) . قال فوييه Fouillée : « إن رنوفييه وقد تبين فى العالم بقية من الميتافيزيقا العتيقة ، ينبذها ولهذا أنزل الكنتية من السماء إلى الأرض ، من المنطقة العالية للأشياء فى ذاتها إلى المنطقة المحايثة للظواهر »(٢)، وما يحاربه رنوفييه بكل عنف عند كنت هو الجبرية فى عالم الظواهر . يقول رنوفييه : « إن النقدية الجديدة ، منذ نشأتها ، قد فندت النقائض، وبرهنت عن طريق مبدأ التناقض على الاستحالة المنطقية لامتداد الظواهر إلى غير حد فى المكان أو الزمان الجارى . وكنت أكد جازما الجبرية الكلية قانوناً مطلقاً لعالم الظواهر . والنقدية المحدثة منذ نشأتها قد أقرت بمقالات الجبرية الكلية وبحرية الإرادة الحقيقية على أن كلا منهما تتجاوز الأخرى ، ومدى المنطق المحض ، وبينت توكيد حرية الإرادة الحقيقية على أنه مندرج فى المعانى الأخلاقية للشخص » (٣) ويؤسس رنوفييه بناء المقولات على مبدأ النسبية نابذاً واقعية الجوهر وراداً كل المقولات إلى إضافة Relation ، فهى أعمها وسائرها يفترضها .

لكن على الرغم من هذا النقد للكنتية وعلى الرغم من تأثره بالتيار الوضعى فى عصره ، فانه يريد أن يعد خصوصاً متابعاً لكنت . ويسمى النقدية المحدثة فى مقابل الكنتية — نسبية واضحة صريحة . هى فى نفس الوقت شخصانية Personnalisme بينما الفلسفة الكنتية هى فى نظره انكار للشخصية ، وهاك خلاصة

---

(١) الشخصية » مع دراسة عن الادراك الخارجى والقوة « باريس ، ألكان ١٩٠٣ » المقدمة .

(٢) فوييه : « الكنتية المحدثة فى فرنسا (« المجلة الفلسفية » سنة ١٨٨١ ص ٣)

(٣) « الشخصانية » ص VII

الشخصانية : « كل معرفة هى واقعة فى الشعور تفترض ذاتا ، أعنى الشعور نفسه ممثلا ، وكل امتثال هو رابطة ، أو مجموعة من الروابط التى يجمعها قانون والقانون إضافة (أو علاقة) عامة . وأعم الإضافات ، والتى تفترضها سائرها هى الإضافة نفسها . وهذه المقولة الأولى ، منظوراً إليها لا بطريقة مجردة ولكن فى مسرح امتثالات حى ، هى قانون الشعور ، أو الشخصية ، التى تشمل فى وقت واحد على أنها أدواتها فى المعرفة وشكولها ، الزمان والمكان والكيف ، والكم ، والعلية والغائية . ودائرة المقولات ، كما تؤلفها الإضافة فى الترتيب الكلى المجرد ، تنفتح وتنغلق فى المجال الفردى ، الذى هو أيضاً الأشمل على طريقته ، أى الشعور الذى فيه تتحدد وتتسق كل العلاقات الممكنة » (١) .

وينتج عن هذه الخلاصة التى قدمها رنوفييه عن موقفه الفلسفى عند نهاية حياته المديدة ، أنه يريد أن يتجاوز الوضعية التجريبية وفى الوقت ذاته أن يصحح كنت ويتابعه . ولهذا السبب خصوصا رأينا من الواجب وضع رنوفييه على رأس التيار الثانى . إلى أى مدى نجح رنوفييه فى تصحيح كنت — تلك مسألة ليس من شأننا هنا أن نفحص عنها والذى يهمنا هو أنه يستند خصوصا إلى كنت لتجاوز الوضعية التجريبية ، على الرغم من أن التأثير المزدوج لليبنتس ومين دى بيران لا يمكن أن يهمل فى هذا الصدد . فهو يرفض الحسية التجريبية لأنه يرى أن الظاهرة تقوم على الامتثال الذى لدينا عنها فحسب ، ولا تمتثل إلا بالقدر الذى يكون به لدينا شعور عنه . وبعبارة أخرى : الواقعة الأولية للشعور هى القوة الخلاقة حقا . ورنوفييه يعبر عن هذه الفكرة الأساسية فى كل مؤلفاته بأشكال متفاوتة فى الدقة .

(١) الكتاب نفسه ص ٧١

قال : « إن النقدية المحدثة تخضع كل المجهولات للظواهر ، وكل الظواهر للشعور ، وفى الشعور نفسه يخضع العقل النظرى للعقل العملى(١) » .

وعلى كل حال فإن مذهب رنوفييه فى المقولات معناه دفع قوى للنزعة العلمية والوضعية التجريبية ، ويسعى رنوفييه إلى بيان أن العلم الدقيق محدود ، وأنه لايشمل أبدا ، وأنه بكد يبلغ ، كحد أقصى ، وجود الوقائع الأولى ، وأن موضوعه الكلى يتحدد تحت كل المقولات ، لكنه غير معين بالنسبة إلينا وأنه ينبغى علينا أخيرا أن تتخلى عن ذلك الامتلاك الكامل للظواهر والقوانين الجزئية الناجم عن تعيين العام أو النظام الكلى(٢) . ورنوفييه يهاجم النزعة العلمية Scientisme ، لأن العلم لايكفى بمفرده . ويلاحظ أنه ينبغى ألا نقول : « العلم » بل نقول « العلوم » « إن العلم لايوجد ولا يمكن أن يوجد ، إلا إذا فقد الصفة المشتركة بين جميع العلوم ، ألا وهى أنه لاواحد منها يقدم تعيين مبادئه الأولى ، فكل العلوم تقوم على معان عامة ، ووقائع وعلاقات مقبولة ، ومصادرات لاتناقش ، وغالبا نحن لانكلف أنفسنا حتى مؤونة صياغة هذه المصادرات(٣) وعلى هذا فإن نسبية رنوفييه تختلف عن نسبية الوضعية ، إنها نسبية مثالية ، وفى مقابل الوضعية التجريبية يؤكد رنوفييه أن التجربة تتوقف على المقولات والقوانين ، أى أننا لانستطيع أن نتمثل الطبيعة إلا بشروط العقل . ولاشك فى أن هذا هو السبب فى أن رنوفييه اضطر إلى النظر إلى الإضافة على أنها المقولة الأساسية وأنها « مقولة المقولات » . نظرا إلى أن كل شىء فى الامتثال نسبى ، ولا شىء معرف ، أو مدرك إلا بوصل إضافة ما ، فان أعم القوانين كلها هو الإضافة نفسها . وإرجاع ظواهر إلى ظواهر أخرى ، أعنى أن الحل ، بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ ، أى من ناحية الامتثالات

---

(١) « علم الأخلاق » سنة ١٨٦٩ حـ ١ ، طبعة جديدة سنة ١٩٠٨ ص ١٤

(٢) « البحث الأول فى النقد العام » ، الخاتمة .

(٣) « مخطط تصنيف منظم للمذاهب الفلسفية » حـ ٢ ص ٢٤ ، وراجع فيما يتعلق بحدود العلم والنزعة العلمية : « المونادولوجيا الجديدة » ، الجزء السادس ، ١٢٢ . وفيه يهاجم رنوفييه خصوصا الفكرة المتفائلة عن العلم فيما يتعلق بتقدم السعادة والأخلاق . وفى هذا الباب يتجاوز تشاؤم رنوفييه حتى تشاؤم روسو .

الإنسانية بمعنى التفكير والحكم — معناه تحديد مادة إضافة وشكلها(١) ». والتجربة تقدم ماده الإضافات المتمثلة والمتمثله على السواء ؛ وتزودنا بالروابط الجزئية التى تسميها عادة باسم الوقائع والظواهر . ومع كنت ينظر رونوفيه إلى شكل المقولات على أنها القوانين الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة ، وعلى أنها العلاقات الأساسية التى تحدد شكل المعرفة وتنظم حركتها . ويسمى كنت « أول عبقرية مقولية Categoriste فى العصر الحديث » ، لكنه يأخذ عليه أنه لم يتبين أن الإضافة هى مفتاح سائر المقولات ، وأن التصنيف الكنتى — تبعا لذلك — تصنيف اعتباطى مصطنع . إن كنت لم يلحظ أن كل الأحكام بغير استثناء ذات شكل مشترك : الإضافه ، وأنها جميعا تتضمن فى هذا معانى الهوية والاختلاف : الاتفاق والافتراق ، التى لذ لكنت أن يلقى بها بعيدا باسم التصورات التأمليه Rèfléchis وكنت لم يميز مقولات الشخصية والغائية والإضافة . وعلى خلاف كنت وضع رنوفييه ٩ مقولات ، ٩ قوانين أساسيه لا تقبل الرد ، ٩ قوانين تكوينية للامتثال تسودها المقولة العامه للاضافة . وكل واحد من هذه المقولات تتألف من موضوع ونقيض موضوع ومركب موضوع . وهاك لوحة هذه المقولات :

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الإضافة	التميز	الهوية	التعين
—	—	—	—
العدد	الوحدة	الكثرة	الكلية
الوضع	النقطه (الحدية)	المكان (فترة)	الامتداد
التوالى	الآلات (الحدى)	الزمان (فترة)	المدة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الصيرورة	العلاقة	اللاعلاقة	التغير
العلية	الفعل	القدرة	القوة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللا — ذات	الشعور

(١) « مبحث فى النقد العام » حـ ١ ص ١٨٢ .

ولوحة المقولات هذه تهمنا هنا خصوصا لأنها تشهد على محاولة لتجاوز الوضعية التجريبية. والواقع أنه : ماذا يعنى النظر إلى الإضافة على أنها مقولة المقولات، وأنها الصورة المشتركة بين سائرها كلها ، اللهم إلا توكيد أن العلامة المميزة للاضافة ، أعنى جعل المعطيات التجريبية روحية ، مشتركة بين المقولات كلها ؟ وليس أقل من هذا أهمية بالنسبة إلينا الدور الذى يعزوه رنوفييه إلى مقولة الشخصية وهو قد عدها ذات سعة كسعة الإضافة . ومعنى هذا أنه رجع إلى الشعور الأولوية فى عملية المعرفة . « وامتثال الواقع ، والظواهر ، أيا كانت ، لكن مع تأمل ، ينبغى أن نردها إلى الشخصية التى فينا ، وأن نمر بسلسلة من التغيرات فى شخصنا ، وأن نمارس الإرادة التى هى علة ، وأن نقترح لأنفسنا من أجل هذا أغراضا نستهدفها : . . ويحدث إذن أن قوانين العلة ، والغاية ، والشخصية ، وهى شكول موضوعية أولا ، أحرى من أن تكون علاقات مدركة فى ذواتها ، تقرر عناصر لاغنى عنها لكل الظواهر وتدخل جوهريا فى طريقة فهمنا لما فيها من نظام وثبات(١) » . وبهذا عينه يعارض رنوفيه الجبرية التى لا تقبل غير العلية ؛ لأننا لانستطيع أن ندرك أن العلة تحدد الحركة ، دون أن ندرك فى نفس الوقت أنها تستهدف غاية . واستهداف غاية أو الإرادة ـ هو علامة مميزة للشخصية ، الأنا . وهكذا نجد أن الشخصية ، والشعور والعقل شرط لاغنى عنه للمعرفة .

وما يخول لنا خصوصا أن نعد رنوفييه خصما للوضعية التجريبية هو حملته الشديدة على الجبرية . فالنقدية المحدثة التى دعا إليها رنوفييه هى فى جوهرها فلسفة فى الحرية الجذرية . وبهذا يتميز من الوضعية والكنتية على السواء . فالشخصية والشعور عند رنوفييه مرادفان للحرية ولعدم الجبرية . وانقاذا للحرية الإنسانية يعمم رنوفييه الإمكان وعدم الحتمية . ويذهب إلى حد القول بأن الحرية تقوم فى النظام الخارجى للأشياء التى لاتتحدد سابقا كلها بسوابقها ومقدماتها . وهذه الفكرة

---

(١) المبحث الثانى : « بحث فى علم النفس العقلى » جـ ١ ص ٢ — ٣

ذات صلة وثيقة بالمصادرة الأساسية فى فلسفة رنوفييه: قانون العدد، الذى يقول : « فى كل الأحوال التى فيها يعطينا الواقع العينى فرصة لحساب الأشياء أيا كانت ، وهذه الأشياء لا يمكن أن يكون عددها غير متناه ، والإكان ذلك متناقضا ، فإنها بالضرورة متناهية العدد » (١) . ووفقا لهذا المبدأ أيضا ينقد نظرية كنت فى النقائض Antinomies : فرنوفييه يقر بالموضوعات لا بنقائضها . وعنده أن عالم الظواهر متناه والمادة لا يمكن قسمتها إلى غير نهاية . والمتصل وهم وسراب وفى مقابل الاتصال يضع هو مبدأ الانفصال . والقول ببداية مطلقة والقضاء على المتصل فى العالم يخليان المكان للتعيينات الممكنة التى لا تتوقف بطريقة واحدة مطلقة على التعيينات السابقة والترتيبات المحيطة . وبالجملة فإن الحرية هى الواقعة الأولية لعالم المعرفة .

أما فيما يتعلق بالحرية الإنسانية بخاصة ، فإن رنوفييه فى المبحث الثانى يقدم لنا الأساس النفسانى . والواقع أن « البحث فى علم النفس العقلى وفقا لمبادىء النقدية » يميز ليس فقط موقف رنوفييه النقدى بل وأيضا وخصوصا المكانة الكبيرة التى تشغلها فكرة الحرية فى مذهبه . ويمكن أن نضع له عنوانا فرعيا هو : « الأساس النفسانى للحرية » . وبالاستناد إلى رافيسون يؤكد رنوفييه أن « تطور الارادة هو الانتقال من التلقائية البسيطة إلى التلقائية الحرة التى تؤذن ببلوغ الشعور الانسانى حضن الطبيعة » (٢) . وبهذا فإن رنوفييه يعارض الحسية والتداعية

قال : « إن كل احساس يتضمن الذات واللاذات ، بدرجة ما : والشعور . . وبعبارة أخرى ، لا يوجد إحساس دون نوع من الادراك الحسى ، إذا فهمنا من هذه الكلمة الأخيرة القول بالموضوع الملقى فى الشعور ، وليس ثم إدراك دون

---

(١) « مخطط تصنيف منظم للمذاهب الفلسفية » حـ ١ ص ٣٨٩ .

(٢) « بحث فى علم النفس العقلى » ، باريس ، كولان ، سنة ١٩١٢ ، حـ ١ ص ٢٠٤ .

تطبيق واضح أو غامض المقولات، (١).وعلم النفس التجريبي empirique يعتقد أنه يستطيع أن يلاحظ الوقائع الباطنة وأن يصنفها ، لكن الملاحظة فى حاجة إلى موضوعات صامدة ، والتحليل فى حاجة إلى خيط حاد . ولا مفر من السوابق التركيبية ، والوقائع العامة التى تسمى مقولات تشهد على وجودها فى كل لحظة من لحظات الملاحظة المزعومة، وعبثا نحاول استنباطها (٢) أمافيما يتصل بمسألة الفطرية innéité فإن رنوفييه يحسب أنه أحكم عبارة ليبنتس المشهورة بأن عدلها على النحو التالى: « لا شىء فى العقل لم يكن أيضا فى الحس، إلا العقل نفسه » Nihil est in intellectu quod non sit etiam in sensu, nisi ipse intellectus . وهذا تعبير دقيق عن التمييز بين كلا النوعين فيما يتعلق بموضوعاتهما المشتركة. لكن كما أن الشكول الحسية تنتسب أيضا إلى الشعور ، مهما تكن مرتبطة بالوظائف العضوية والفزيائية ، فيمكن أن يقال أيضا : « لاشىء فى الحس لم يكن أيضا فى العقل ، إلا الحس نفسه » (٣) .

ورنوفييه يرفض الجبرية من ناحية ، ومن ناحية أخرى يرفض الفكرة الكنتية النومينالية nouménale للحرية : قال: «لقد تبين لنا أن الضرورة لاتقبل البرهنة عليها ، وأن الحرية ، وهى أيضا لاتقبل البرهنة ، تجمع احتمالات كبيرة لصالحها من الناحية التحليلية والبعدية للظواهر . والحرية فى جوهرها تنتسب إلى الغريزة الانسانية والعقل العلمى . والحرية شرط لأخلاقية الأفعال، بحكم الفاعل. والحرية هى وحدها التى تفسر وجود الخطأ فى العالم، وهى وحدها تقرر الامكان الأخلاقى لبلوغ الحق بالتطبيق المثابر لشعور مستيقظ دائما . والحرية اخيرا - إذا كنت أؤكدها فلأنها حياة شخصى وحياة العلم الذى أسعى لتحصيله » (٤) .

---

(١) الكتاب نفسه حـ ٢ ص ٥٩ .

(٢) الكتاب نفسه حـ ٢ ص ١٣٣ .

(٣) « « « ٦٢

(٤) الكتاب نفسه حـ ٢ ص ٥٧ .

ويختم رنوفييه تعريفه للحرية بأن يؤكد أنها الماهية الأخيرة والجوهر الأصلى للشخصية الانسانية أوهى بمثابة مبدأ الفردانية (أوالتفرد) فى هذه الشخصيه »(١).
ومعنى هذا أن رنوفييه يقيم على الحرية نظريته فى اليقين . « إن اليقين ليس إذن ولا يمكن أن يكون أمرا مطلقا . إنه حالة وفعل من أفعال الانسان . وليس فعلا وحالة فيها يدرك مباشرة ، مالا يمكن أن يكون مباشرا ، أعنى الوقائع والقوانين الخارجية أو العالية على التجربة الحاضرة . بل فيها يضع شعوره كما هو ويسنده . ولو شئنا الدقة لقلنا إنه ليس ثم يقين، بل أناس موقنون فحسب» (٢).
وفيما يتعلق بمشكلة اليقين أيضا فإن رنوفييه ، مع انفصاله عن كنت ، لايستطيع أن يتجنب الإقرار بأن كنت « هو أكبر الفلاسفة ، وآخرهم ، إنه الفليسوف الذى ينبغى أن تكون فلسفته نقطة ابتداء لأبحاث تجرى حول مسائل اليقين والمنهج » (٣) .

وموقف رنوفييه الصريح العداوة للجبرية يظهر على أبرز نحو وأكثره منطقية فى تصوره للتاريخ . إنه يرفض كل أرتباط ضرورى وبهذا يعارض ، من ناحيه ، جبرية كونت الوضعيه ، ومن ناحيه أخرى قبليه apriorisme هيجل الميتافيزيقية . ويستبدل بالنظرة التركيبية المحض للتاريخ نظرة تحليلية . وهذا ما فصله فى المبحث الرابع والخامس . أما المبحث الثالث وعنوانه : « مبادىء الطبيعة » ، فان رنوفييه يقول عنه إنه ينبغى « ألاينظر اليه فى ذاته بقدر ما ينظر اليه على أنه انتقال من المنطق إلى التاريخ ، عن طريق الفزياء والتاريخ الطبيعى ، وفقط بالقدر الذى به يستطيع التاريخ أن يسبر الفترة (٤) .

---

(٢) الكتاب نفسه حـ ٢ ص ١٠٢

(٣) الكتاب نفسه جـ ١ ص ٣٦٦ . (٤) الكتاب نفسه حـ ٢ ص ١٨ .

(١) المبحث الثالث : « مبادىء الطبيعة » ٢١ ، أسكان سنه ١٨٩٢ ص ١٠ — ص ١١ »

وامتثالا لمبدأ النقدية يرفض رنوفييه ، من ناحية ، الواقعية المادية ، ومن ناحية أخرى «المثالية غير القابلة للامساك بها» ، مثالية الهند ، وكذلك « مذهب الهوية بين المتمثل والممثل » عند هيجل وتلاميذه . كذلك لا يتوقف رنوفييه في جميع كتبه عن تكرار القول بأن « الموجود إنما يتكون عن طريق الظواهر والقوانين » (١) وفى نظره أن الطبيعة مونادولوجيا ، لكنها تختلف عن مذهب ليبنتس في المونادولوجيا باستبعاد المشكلة الميتافيزيقية القديمة . « إن الموجود لما كان امتثالا من أجل ذاته ، فإنه ينبغى أن يتحدد بالصفات العامة للامتثال ويمكن أن نقول مع ليبنتس أنها : القوة ، والشهوة ، والإدراك ، ونقصد بهذا اللفظ الأخير الوظائف التى تولد التجربة وتلك التى تنظمها القوانين وتصوغها على قالبها» (٢) وهاك كيف يحدد رنوفييه نظرته فى العالم : «العالم فى نظرى مجموع من الامتثالات المقسمة المركزة ، المجمعة فى ضروب عديدة وفقاً لقوانين معلومة ، ابتداء من الذرات ، حيث تبدأ ، إلى المركبات العضوية الكبرى التى فيها تتوحد ، والأفعال والقوى تنمو فى كل مكان وبالضرورة بواسطة نبضات وفترات ، فى الزمان والمكان والكم والكيف . وانسجام الأفعال والاتصال العلى الناشىء عنه بالنسبة إلى الكائنات من كل جنس ، هو قانون أصيل فى الوجود . وأخيراً هناك قانون آخر كبير يتحكم فى التطورات الطبيعية هو قانون الغائية ، وكل امتثال جزئى فيه يحتوى على عنصر ، نجده فى الروابط العامة للطبيعة » (٣) .

وكما قلنا من قبل ينظر رنوفييه إلى المبحث الثالث على أنه انتقال من المنطق إلى التاريخ من خلال الفزياء والتاريخ الطبيعى . ويتوقف عند مجىء الإنسان إلى

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٩ ، ٧٩ .
(٢) الكتاب المذكور ص ١٦ — ٧ .
(٣) الكتاب المذكور ص ١٩٩ .

المسرح ، أعنى عند وصيد التاريخ . ولنحاول أن نحدد، ولو بإيجاز شديد ، تصور رنوفييه للتاريخ . ونرى أنه لا مندوحة عن هذا من أجل فهم نظريته فى الحرية .. يقصد رنوفييه — كما لاحظ هاملان — من كلمة « الفلسفة التحليلية » للتاريخ، الدراسة التعبيرية للواقعة البعدية من الطراز الأول ، وأعنى بها الفعل الحر ، وتبعاً لذلك — لأن مجال الحرية هنا أبرز ما يكون — دراسة وقائع الأخلاق(١) .. والإيمان العميق بالحرية هو النفس الملهم لكل فلسفة التاريخ عند رنوفييه .. وما يريد أن يقرره قبل كل شىء هو الدور الهائل الذى تلعبه الحرية فى حيـــاة الانسانية وبهذا المعنى نجد أن إنتاج رنوفييه ذو طابع أخلاقى فى جوهره .

هل هناك أخلاق متميزة من التاريخ ؟ وهل كان قانون الإنسانية هو التقدم، فقط منذ نقطة انطلاق الشعور ؟ — هذان هما السؤالان اللذان حاول رنوفييه أن يجيب عليهما بتطبيق التحليل والاستقراء على الحدود الأولى للتطور الانسانى . وعلى السؤال الأول أجاب بالايجاب . إن ثمت أخلاقا متميزة من التاريخ ، أعنى متميزة من تطبيقاتها أيا كانت والتاريخ نفسه ليس إلا توالى هذه التطبيقـــات وتجمعها ، بمعنى ما(٢) . وهكذا فإن التاريخ متضمن مبدئياً فى الأخلاق . وهكذا نجد من ناحية أننا لا نستطيع الوصول إلى الأخلاق إلا من خلال التاريخ . ومن ناحية أخرى لانستطيع أن نفهم التاريخ وأن نحكم عليه دون أن نستعين بالأفكار الأخلاقية ، التى تولده وتسيطر عليه ، بينما هى تخضع لرد فعله وتتغير باستمرار فى تطبيقاتها(٣) — أما فيما يتعلق بالسؤال الثانى فإن رنوفييه يرفض كل تصور

---

(١) هاملان : « مذهب رنوفييه » محاضرات نشرهاب · موى P. Mouy فى باريس ، عند الناشر فران ، سنة ١٩٢٧ ص ٣٤٧ .

(٢) «المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ : الأفكار ، الأديان ، المذاهب » طبعة جديدة ، باريس ، عند الناشر لبرو سنة ١٨٩٦ ص ٥٥٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٤١ — ٥٥٣ .

جبرى للتقدم . صحيح أنه يؤمن بالتقدم ايماناً وثيقاً . ولكن هذا الايمان نفسه من شأنه أن يضعفنا وأن يثير أعصابنا ، حينما تتخلى عن حريتنا لصالح وظيفة طبيعية أو تطور للوقائع يولد الخير من نفسه دون أن يكون لنا فضل فى ذلك ، فنكون نحن مجرد أدوات . إن قانون التقدم ، مفهوماً على هذا النحو ، يؤدى إلى هذه النتيجة أيضاً وهى إضعاف معنوية التاريخ ، باعلان أن ما كان قد كان خيراً وضرورياً ، إعلان ذلك فيما بعد ، وأن ما هو كائن ضرورى وخير ، ما دامت هناك قوى كبيرة مرئية تتضمن نجاحه واستمراره»(١). ورنوفييه لايقر بالتقدم إلا إذا ارتبط بالحرية(٢) . ولا يؤمن بالتقدم إلا لأنه يؤمن بالحرية . وما يمنع رنوفييه إذن من تصور التقدم قانوناً محتوماً هو ليس فقط أنه يرى فيه ثمرة للنشاط الحر للانسان ، بل وأيضاً لأنه لا يستطيع أن يتغاضى عن القوى المتعارضة التى تعوق هذا النشاط . فالتقدم يكون مؤكدا ويستمر إلى غير نهاية إذا لم يعترض الشر ، وإذا لم تكن للأخطاء والرذائل والجرائم نتائجها هى الأخرى وتكدساتها فى الأمم والأفراد على السواء(٣) . لكن السقوط ، كما يفهمه رنوفييه ، يقوم فى هذه الواقعة وهى أن الانسان ، بدلا من أن يقوم برقيه الممكن فى سلم الخير ، كما فهمه تفكيره ووجده ممكن التطبيق ، فانه قام بالنزول الفعلى والانحطاط(٤) . والشر عند رنوفييه ليس الشر المجرد ، بل الشر هو الحرب . والفكرة المتعمقة للحرب من السعة بحيث تشمل ، على الأقل عن طريق الالزامات ، الرق والطوائف وكل أنواع الطغيان الذى يمارسه الانسان فى الانسان . وبالجملة فان الشر يتلخص كله فيما يلى : ـ أن الشخص لا يؤدى للشخص ما عليه بحسب ضميره(٥) . وهذا

(١) الكتاب نفسه ص ٥٥٢ ـ ٥٥٣ .

(٢) « علم الأخلاق » طبعة سنة ١٩٠٨ ، عند الناشر كولان حـ ٢ ص ٣٥٦ .

(٣) الكتاب المذكور ٥٥٥ (٤) الكتاب المذكور ص ٥٥٧ ـ ٥٥٨

(٥) الكتاب المذكور ص ٥٦٠ .

السقوط توزعه أسر الانسانية على نحو متفاوت . فوفقاً للدرجة التي عندها تتوقف كل من الأفكار والعواطف والأفعال المعتادة المميزة لكل مرحلة طويلة نسبيا قد كونت هذه جنسا أخلاقيا . ومن وجهة النظر هذه يتحدث رنوفييه عن أجناس همجية متوحشة وعن أجناس نبيلة . وما يميز الأجناس المتوحشة هو الرذيلة المربعة المكتسبة العريقة فيها وتتألف من أربع رذائل : الكسل ، عدم التفكير، عدم الاعتدال ، الظلم ، وبالتالى العجز الذى لا يعالج عن كل ما يمكن من تقدم الشخصية وإصلاح المجتمع (١) . والرق والطوائف castes وقائع قادرة على تلخيص نتائج الظلم فى العلاقات الانسانية . وبالعكس إذا نظرنا إلى الأجناس النبيلة ، فماذا نرى ؟ إن الصينيين لم يعرفوا نظام الطوائف ، ولم يكادوا يعرفون نظام الرق . ولدى المصريين كانت الزراعة والصناعة فى العصر القديم يمارسها الأحرار ، أعنى الأحرار اجتماعيا(٢) . ورنوفييه يضع العبرانيين (اليهود فيما بعد) مع اليونانيين والرومانيين من بين شعوب القانون. ويقول : «من الممكن أن نؤكد أن كل ما كسبته معرفة العدالة فى العالم قد أضاعته عقيدة الفداء القديمة . . . لكن عقيدة الفداء المطهرة ، والايمان بفضيلة الاخلاص تظل دائماً أساس الأخلاق الدينية ، التى هى أخلاق العشق الالهى »(٣) .

وابتغاء تحديد اعتقاده فى الدور الهائل الذى للامكان contingence والحرية فى التطور التاريخى كتب رنوفييه قصة تاريخية بعنوان « لا فى زمان» وعنوان فرعى ملىء بالدلالة هو : « مخطط تاريخى منحول لتطور الحضارة الأوربية كما لم يحدث وكما كان من الممكن أن يحدث » . وهذا العنوان الفرعى يبين الهدف الأخلاقى من الكتاب ، لا الموضوع الحقيقى له ولا الغرض الذى يقوم عليه .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٥٦٦ — ٥٦٧ (٢) الكتاب نفسه ص ٥٧٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦٠٦

فرنوفييه يريد أن يبين أنه : « لو كان الناس قد آمنو إيمانا راسخا مترمتا بحريتهم فى عصر من العصور ، بدلا من الاقتراب منه والايمان بهذه الحرية ببطء شديد وعلى نحو غير مشعور ، وبتقدم لعله أن يكون جوهر التقدم نفسه ، لكان وجه العالم قد تغير منذ ذلك العصر تغيرا مفاجئا » (١) . إذن لكانت الانسانية قد بلغت مرحلة السلام العام والانسجام . فمثلا كانت الحروب الدينيه ستنتهى ، وتؤدى إلى التسامح العام ، أعنى إلى الاحترام النزيه العميق للشعور ، وكانت ستنتهى أيضا الحروب التجارية ، متى تبين أنها عاجزة قطعا عن خلق الاحتكار الوحيد الذى يسعى إليه جشع كل أمة ، والحروب الوطنية أو حروب التفوق والسيطرة كانت ستخلى مكانها بدورها لتصور عادل لكل حكومة داخل أراضيها وللعلاقات الخارجية بين الحكومات . وكانت الحرية والأخلاقية قد نفذتا إلى فكرة الدولة(٢) . ويتبين لرنوفييه استحالة البناء الذى أراد تشييده ، لكنه يهدف « إلى حمل العقل على التوقف لحظة عند فكرة الممكنات التى لم تتحقق وأن يرتفع بذلك إلى فكرة الممكنات التى لاتزال معلقة فى العالم . ولعله أن يحارب بذلك — ومن يدرى ! لعله أن يهز الأحكام السابقة الذى جذرها هو الجبرية fatalisme الصريحة أو المقنعة(٣) .

«من بين مؤلفاتى كلها أفضل كتاب علم الأخلاق — هذا التصريح الذى صرح به رنوفييه(٤) بالغ الدلالة على موقفه العام . ذلك أن رنوفييه هو خصوصا وقبل كل شىء باحث فى الأخلاق . بل يمكننا أن نقول إن كل مؤلفاته تهدف إلى وضع أساس لأخلاق ، إذا صح أن مشكلة الحرية تشغل فيها مكانة رئيسية

(١) لا فى زمان uchronie باريس ، مكتب النقد الفلسفى ، سنة ١٨٧٦ ص IX

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٦ . (٣) الكتاب المذكور ص ٤١٢ .

(٤) راجع : لوى برا : « المحادثات الأخيرة » ، باريس سنة ١٩٠٤ .

جانب هذه الأفكار نجد أفكارا أخرى جديدة : هى فكرة المادة والقوة(١) . فالفزياء إذن هى علم الممكنات المادية والروابط الضرورية بين هذه الممكنات. والمرتبة الثالثة فى سلسلة علوم القوانين تؤلف البيولوجيا الجسمية، وموضوعها هو الممكنات العضوية والعلاقات الضرورية للتوقف بين هذه الممكنات بعضها على بعض . والوقائع الجديدة التى تظهر فيها هى: التجدد الحيوى، أو التغذية ، والمحافظة على التركيب، وتضافر الأعضاء والأنسجة والتكيف مع الوسط ، والتوالد(٢) . والعلم الرابع من علوم القوانين هو علم النفس، أى علم الممكنات النفسية وعلاقات التوقف الضرورية إما بعضها على بعض ، أو بإزاء الممكنات المادية(٣) . والعنصر الجديد الذى يتجلى فيها هو الشعور ولهذا فان فكرة المحافظة على الطاقة ، مهما تكن خصوبتها ، لا تنطبق على العلاقات الباطنة بين وقائع الأنا . والوقائع النفسية لا ترد إلى الوقائع الفزيائية. وفى ميدان علم النفس يسود بالأحرى عدم ثبات الطاقة(٤) . وعلم الاجتماع يمثل أعلى درجات التعقيد بين علوم القوانين . وثانى يقصد من علم الاجتماع « علم قوانين فقط ، ومجموعة من النظريات Théoremes تعبر عن ممكنات وعلاقات ضرورية بين هذه الممكنات(٥) » . أو كما يقول بعد ذلك : إن علم الاجتماع هو علم الممكنات الاجتماعية وتوقفاتها الضرورية بعضها على بعض ، إما بعضها بإزاء بعض ، أو بعضها بإزاء ممكنات أخرى من كل نوع . والعلاقات الاجتماعية فلا يمكن ردها إلى علاقات نفسانية خالصة ، وإن كان علم الاجتماع يقوم على علم النفس » : إن علم الاجتماع ليس علم النفس ، بل يتوقف على علم النفس . ونقطة ابتداء التفسيرات الاجتماعية هى الحاجات ، والرغبات ، والأفكار ، والإرادات التى فى النفوس ، لا النفوس الجماعية التى افترضتها أساطير اميل دوركهيم ، بل النفوس الواعية الفردية (٦) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٧٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٩٨ وما تلوها .

(٣) الكتاب المذكور ص ١١٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٢٧ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٤٤ .

وفى القسم الثانى يتناول نافى : التاريخ . ويقصد منه ليس فقط تاريخ الإنسانية، وإنما التاريخ الكلى ، تاريخ الكون . «وعلم الفلك والجيولوجيا وعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان هى علوم تاريخية(١) . ولاشك فى أن التاريخ لا يمكن أن يكون فيه من التمام والدقة بقدر مافى علوم النظر Théorématique ، لأنه يتناول الواقعى لا الممكن ؛ لكنه لهذا السبب عينه أسمى من علوم القوانين . إنه إذن المؤرخ يجرد ، ويعمم ، ويصنف ، لكن هذه العمليات العقلية هى بالنسبة إليه أدوات مساعدة ، أما موضوعه فليس مجردا ؛ إنه يريد أن يدرك الواقع العينى بالتجريد والتعميم والتصنيف(٢) . والتاريخ فى جوهره مونوغرافى ؛ والتاريخ الكامل سيكون مونوغرافيا أو سيرة الكون(٣) . والقوانين ضرورية ولكن الوقائع ممكنة » . والعلم لا يعرف أية ضرورة فعلية ، آمرة ، غير مشروطة. والضرورة الوحيدة التى يقر بها هى النتيجة الفرضية (الشرطية) لبعض العلاقات بين الحوادث الممكنة(٤) . والمؤرخ يحترز من إنكار إمكان المبادرات الحقيقية والابتداءات المطلقة ، من إنكارها باسم العلم(٥). ويخطىء الإنسان تماما إذا خلط بين توكيد وجود قوانين وبين الجبرية . « إن المؤرخ يسعى للفهم ، هذا حقه وواجبه . والتفسير الحق تقدم . والمؤرخ يسر بذلك . لكن ينبغى عليه أن لا يزيد قهر الواقع وفرض الجبرية عليه ، بدعوى إرضاء رغبة مشروعة(٦) » . وليس ثم علم تاريخى مستقل بنفسه . فلو جهل المؤرخ الاعتماد الكلى (للأشياء بعضها على بعض) أو لو ترك قارئه يجهل ذلك ، فسيكون عمله فاسدا(٦) . وثم فى نظر نافى أربع مجموعات من العلوم التاريخية : ١ - تاريخ العالم اللاعضوى (الفلك ، نشأة الكواكب ، وصف الكواكب ، وصف الشمس ،

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٧٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٨٣ .

(٥) الكتاب المذكور ص ١٨٩ ،

(٦) الكتاب المذكور ص ١٩٠

(٧) الكتاب المذكور ص ٢٠٧

وعلى كل حال فإننا نجد فى « علم الأخلاق » كل الأفكار المميزة للنقدية المحدثة .

يقول لنا رنوفييه إنه يريغ إلى إرساء الأخلاق على أساس علمى . ويقصد من ذلك إلى أنه من أجل تكوين الأخلاق علماً ينبغى تأسيسها على الفلسفة النقدية . « إن الانسان قد منح عقلا ويعتقد أنه حر» . ذلكهو الاساس المزدوج الضرورى الكافى للأخلاق فى الانسان(٢) ووفقاً لهذا المبدأ ، يفعل الانسان أخلاقياً حينما يملى العقل على السلوك ، وهذا فيما يتعلق بالارادة والذهن والحساسة والانفعالات . إن الاخلاق هى القوة أو عملياً هى فعل العزم على ما هو أحسن أعنى أن يتبين المرء من بين الأفكار المختلفة للسلوك ، فكرة خاصة عما يجب فعله وترتيب السلوك وفقاً لذلك »(٣) . وفكرة الواجب تفسر بفكرة الفضيلة ، وتتوقف جوهرياً على هذه الواقعة الأخلاقية وهى أن الفاعل يستهدف الأفضل بين الخيرات ، والأفضل الموافق للعقل . والواجب هو ما يلزمنا(١) والمملكة الحيوانية هى فى جوهرها مملكة الكفاح والقضاء المحتوم fatalité وعلى العكس نجد أن مملكة العقل هى مملكة النظام والانسجام المتحققين بالحرية(٤) . ومن هذه الناحية أيضاً كان رنوفييه يعد كنت رائدا له ، أى رائدا للأخلاق العلمية . قال : إن كنت يرجع الفضل فى إصلاح الأخلاق إصلاحا بالغ المدى سواء بالنسبة إلى الأخلاق العملية للانسان وبالنسبة إلى التأسيس العلمى للأخلاق ولو لم يقدم غير تمييزه المشهور بين الأوامر الشرطية والآمر الحملى (المطلق) لكفى لقلب وجهة النظر القديمة المتعلقة بماهية الاخلاق »(٥) . ومع كنت يقول رنوفييه بالاستقلال الذاتى للارادة أو بالاحرى للفعل بوصفه المبدأ الاعلى للأخلاق ومع كنت أيضاً يعزو إلى هذا المبدأ أهمية صورية محضا(٦) . أما فيما يتصل بجزاء القوانين الأخلاقية فان رنوفييه — وفقا لروح النقدية — لا يعتـ ف بشىء أكبر من الضمير : « إن جزاء القوانين الأخلاقية هو أولا ضمير الشخص الذى

---

(١) « علم الأخلاق » طبعة سنة ١٩٠٨ ص ١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧ ، ١٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٦ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١١٦ .

يعدها ملزمة وثانيا التأييد الوارد من ضمير الآخرين(١) » . لكنه بخلاف كنت يرى وهو القائل بنزعة الظواهر ، تقول إنه يرى فى الظواهر مادة الأخلاق . وعلى كل حال فان رنوفييه يطرح أخلاق المنفعة وبالجملة كل مذهب فى المنفعة . ويضع هذه الواقعة وهى أن للانسان بطبعه مثلا أعلى فى داخله ، ولديه فكرة عما ينبغى أن يكون وما ينبغى أن يفعله ، تتعارض مع معرفته بما هو عليه فعلا بأعماله (٢) .

ويضع رنوفييه علاقة وثيقة جدا بين فكرة الواجب الأخلاقى وفكرة العدالة وفكرة السلام . وبعبارة أخرى إن النزعة إلى السلام هى التاج الذى يتوج الأخلاق عند رنوفييه . ومشكلة الحرب والسلام ، وبالجملة مشكلة العدالة تحتل مركز الصدارة بين اهتماماته الأخلاقية . قال : إن السلام ، فى جوهره ، حالة للعلاقات الإنسانية فيها ليس فقط يقدر الإنسان أن عليه نحو الغير ما عليه نحو نفسه فحسب ، بل فيها أيضا يقدر الإنسان فى الأحوال الجزئية كل ما عليه وكل ماله . . .(٣) ، وفى مقابل ذلك نجد أن الحرب هى حالة للعلاقات الإنسانية فيها ليس فقط كل إنسان لا يقدر فى الأحول الجزئية ما عليه وماله ، بل وأيضا لا يقدر على العموم أن عليه نحو الغير ما يقدر أنه عليه نحو نفسه(٤) .

وأخيرا نجد أن الموقف الأخلاقى فى جوهره لدى رنوفييه يتبدى فى نظرته الدينية . صحيح أنه ينظر إلى كل مطلق على أنه وهم : لكنه يقر أن الفكر يبحث عن نقطة ثابتة عبر بعض الظواهر ، « إن المطلق المطرود من الوجود ، حيث لا ينتج غير مشاحنات كلامية ، يبدو من جديد متحولا ، ويثبت شرعيا ، دون تناقض ، فى المثل الأعلى للكمال الأخلاقى ، الذى يحدد الشعور فى كل لحظة حقيقته

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٩٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢١٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ .

النسبية . والإيمان بإله واحد ، لدى الإنسان العارى عن كل دين وضعى ، هو افتراض لنظام أخلاق حقيقى يشمل التجربة ويسودها : توكيد الخير(١) » .
ولأسباب أخلاقية وسياسية خصوصا رأى رنوفييه نفسه مضطرا إلى البعد عن الكاثوليكية والتعاطف مع البروتستنتية : فقد طلب أن يصحبه إلى المقبرة راع بروتستنتى . ولهذه الأسباب عينها اعتنق رنوفييه مذهب المؤلهة théisme ودافع عن اعتقاده فى خلود النفس الفردية . فالإنسان ينبغى أن يكون خالدا (بروحه) بوصفه كائنا حرا وموضوعا للقانون الأخلاقى . « والنقدية المحدثة لا تقيم الخلود على عدم قابلية الجوهر الروحى للفساد ، بل على حق الشخصية الأخلاقية فى البقاء والتقدم(٢) » . حتى إن « الحياة الحالية لكل شخص ليست إلا إحدى الحيوات التى يتطلبها عمل البناء الأخلاقى بعد السقوط(٣) » . والنظام الذى وضعه الخلق ينطبق ، وليس لله أن يتدخل فى القوانين التى وضعها . وفعل القانون نفسه هو الذى يحدد فى نفس الوقت ، عن طريق توالى الحيوات ، الحكم الكلى والتصحيح النهائى » (٤) .

---

(١) « مبحث فى النقد العام » حـ ١ ص ٢٥٦ ، طبعة أرمان كولان سنة ١٩١٢ .
حـ ٢ ص ٣٥٨ .
(٢) سئاى : « فلسفة شارل رنوفييه » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٠٥ ص ٣٤٧ .
(٣) رونوفييه : « الشخصانية » ، ص ٢١١ (٤) الكتاب المذكور ص ٢١٧ — ٢١٨ .

التيار الكبير الثانى

يمكن أن نقسم ممثلى التيار الكبير الثانى إلى طائفتين حسب ارتباطهم مباشرة بكنت ، أو حسب متابعتهم لنقدية رنوفييه المحدثة . وإلى الطائفة الأولى ينتسب ممثلو « نقد العلم » ، أعنى أولئك العلماء والرياضيين الذين سعوا ، من وجهة نظر هذا العلم أو ذاك : إلى إبراز حدود الدقة والإحكام العلميين ، وتبعا لذلك الدور الذى يقوم به العقل فى إيجاد المعرفة ومدى قدرته . ويمكن أن ندرج فى الطائفة الثانية أولئك الفلاسفة الذين سعوا ، بتأثير النقدية المحدثة عند رنوفييه ، تأثيرها السائد ، إلى تجاوز الوضعية التجريبية ذات النزعة العلمية من ناحية ، والميتافيزيقا من ناحية أخرى ، فى ميدان الفلسفة النظرية والعملية على السواء . وسنطلق على الطائفة الأولى الاسم المعتاد وهو (طائفة) « نقد العلم » ، وعلى الطائفة الثانية (طائفة) « العقلية النقدية » . ولنبدأ بتحديد خصائص ممثلى الطائفة الأولى .

أ — الطائفة الأولى

نقد العلم

كلود برنار (١٨١٣ — ١٨٧٨)

لا نحسب أننا نضل السبيل القويم إذا عددنا كلود برنار أول رائد عظيم لهذه الحركة(١) . وكتابه « المدخل إلى الطب التجريبي » (١٨٦٥) كان له أثر عميق فى العلماء والفلاسفة إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى فرنسا(٢). صحيح أن كلود برنار ، كمعظم معاصريه ، وقع تحت تأثير الوضعية . فهو ينكر مع الوضعية إمكان إدراك المطلق . وتصوره للعلم ذو نزعة نسبية ويؤكد أننا لا نستطيع أن نعرف غير العلاقات التى تعبر عنها الظواهر وغرض العلم هو تحديد قوانين هذه العلاقات ، كذلك يقول مع الوضعيين أننا لا نعرف من الظواهر الطبيعية غير كيفيتها ، أعنى الظروف الفزيائية لوجودها ، ولا نستطيع أبداً أن نعرف أساسها (عيتها) .

بيد أن كلود برنار ينحرف عن الوضعية فى مسألة مهمة ، ومن هذه الناحية يهمنا هنا : فانه يحارب التصور التجريبى empiristique للعلم .

وهذا يصدق أولا على الرابطة التى يضعها بين العلم والفلسفة . فبدلا من أن

---

(١) وبرجسون يشجعنا على هذا حينما ينعت كلود برنار بأنه رائد أصحاب النظريات البرجمانية فى العلم . راجع « الفلسفة الفرنسية » ص ١٢ .

(٢) « المدخل إلى الطب التجريبى » لكلود برنار — هكذا يقول برجسون — كان بالنسبة إلى العلوم العينية العملية ما كان « مقال عن المنهج » لديكارت بالنسبة إلى العلوم « المجردة » — راجع الكتاب المذكور ، ص ١٢ .

يعلن عن موت الفلسفة يدافع بقوة عن شرعيتها وضرورتها. وبوصفه داعية للتجريب يرفض الوضعية التي تريد باسم العلم أن تحظر علينا ما يتجاوز الوضعية الخالصة. يقول « إن الفلسفة تمثل ، من الناحية العلمية ، الطموح الأبدى للعقل الإنسانى نحو معرفة المجهول ، ومن هنا فان الفلاسفة يتشبثون دائما بالمسائل المثيرة للجدال بالمناطق القليلة التى هى الحدود العليا للعلوم . وهم بهذا يشيعون فى الفكر العلمى حركة تحييه وتهبه النبالة ؛ إنهم يقوون العقل بتنميته بواسطة رياضة عقلية عامة وفى نفس الوقت يحيلونه دائما إلى حل المشاكل الكبرى الذى لا ينفد ، وبهذا يجددون نوعا من التعطش إلى المجهول ويحضأون نار البحث المقدسة ، وكلاهما ينبغى ألا ينطفئ أبدا فى نفس العالم »(١) . ولا يقر كلود برنار الفلسفة التى تريد ان تضع للعلم حدوداً ، ولا العلم الذى يدعى القضاء على الحقائق الفلسفية التى هى فعلا خارج ميدانه . إن العلم الحق لا يقضى على شىء ، بل يبحث دائما وينظر إلى الأمام مواجهة دون اضطراب — ينظر فى الأمور التى لا يفهمها بعد . وإنكار هذه الأمور لا يعنى أبداً القضاء عليها وإلغاءها ، بل سيكون بمثابة من يغلق عينيه ويعتقد أن النور غير موجود ، وبمثابة وهم النعامة التى تظن أنها قضت على الخطر باخفاء رأسها فى الرمل . إن الفلسفة والعلم ينبغى إذن توحيدهما دون أن يكون لأحدهما سيطرة على الآخر . والفصل بينهما لا يمكن إلا أن يكون ضاراً بتقدم المعارف الإنسانية . والفلسفة ، وهى تميل دائما إلى الارتقاء ، تجعل العلم يصاعد إلى العلة أو المصدر للأشياء . وتدله على أنه يوجد خارجاً عنه مسائل تعذب الإنسانية ، لم يحلها هو بعد . وهذا الاتحاد المتين بين العلم والفلسفة مفيد لكليهما . فهو يرفع العلم ويطامن الفلسفة . أما إذا انفصمت العروة التى توحد بين العلم والفلسفة فان الفلسفة — وقد حرمت من سند العلم واتزانه ، تصاعد إلى حيث لا يبلغ النظر وتضل فى الغيوم ، كما أن العلم — وقد بقى دون إرشاد ودون طموح إلى الأعالى — يسقط أو يتوقف أو يبحر حيثما اتفق(٢)

---

(١) « المدخل إلى دراسة الطب التجريبى » ص ٢٨٧ ومابعدها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٩٠ — ٢٩٢ .

لكن الذى يخول لنا خصوصاً أن نضع كلود برنار على رأس الطائفة الأولى هو أنه أسس « المنهج التجريبى » . لا علم بغير تجريب : لقد أعلن كلود برنار هذا المبدأ ، وبهذا عارض النزعة التجريبية empirisme بكل قوة . ولا يوجد عند كلود برنار — كما لاحظ برجسون — أى فارق بين ملاحظة أجيد إجراؤها وبين تعميم أجيـــد تأسيسه (١) . فبينما التجريبى يكتفى بأخذ أو مشاهدة الظواهر الطبيعية ، أى الوقائع كما تقدمها إليه الطبيعة ، فإن صاحب التجريب ، أعنى العالم الحق هو « من يستخدم طرائق البحث البسيطة أو المركبة ليغير أو يعدل ، بقصد ما ، الظواهر الطبيعية ويظهرها فى أحوال أو ظروف لا تقدمها الطبيعة فيها »(٢) . والمشاهدة البسيطة للوقائع لا يمكن أبدا أن تصل إلى تشييد علم « فالواقعة الغليظة fait brut ليست علمية » (٣) . وبدلا من أن يقبـل سلبياً ما يعطى له من خارج ، يخلق صاحب التجريب الوقائع العلمية ، وإلى حد ما ، الوقائع الغليظة . والعلم التجريبى أو العلم ذو التجريب ، هو العلم المتكون من التجارب ، أعنى الذى فيه نستدل من وقائع التجريب التى حصلنا عليها فى أحوال خلقها صاحب التجريب وحددها هو نفسه »(٤) . فجعل الطب ، مثلا ، علما سلبيا يقوم على الملاحظة ، أى مشاهدة الوقائع ، معناه جعله عقيما عقما بالغاً . ومن أجل الاستدلال تجريبياً ينبغى بوجه عام أن تكون لدى المرء فكرة وأن يهب أو يثير الوقائع بعد ذلك ، أعنى يقوم بالملاحظات ابتغاء ضبط هذه الفكرة المتكونة من قبل (٥) .

---

(١) راجع برجسون : « خطاب الفن بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد كلود برنار » (٣٠/ ٢. / ١١٩٣) « حوليات الكوليج دى فرانس » ، سنة ١٩١٤ — سنة ١٩١٥ السنتان ١٤ ١٥ • باريس ، ارنست لرو . (٢) « المدخل إلى الطب التجريبى » ص٢٩ •

(٣) الكتاب المذكور ص ٣١٣ . (٤) الكتاب المذكور ص ٣٠ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٣٦ — ٣٧ •

فليس ثم إذن علم مستقل عن كل فكرة متكونة من قبل ، عن كل فرض . وعلى العكس نجد أن الفرض هو نقطة ابتداء كل بحث علمى . وألح كلود برنار ، قبل هنرى بوانكاريه بعدة سنوات ، فى توكيد الدور المهم الذى للفرض فى تكون العلم ، هذا الدور الذى لاغنى عنه ، لكنه لا يعطى لهذا اللفظ نفس المعنى الذى يعطيه إياه بونكاريه العالم الرياضى العظيم . يقول كلود برنار : « ينبغى بالضرورة أن نقوم بالتجريب مع وجود فكرة متكونة من قبل . وعقل صاحب التجريب ينبغى أن يكون فعالا ، أعنى أنه ينبغى عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجه إليها الأسئلة فى كل اتجـــاه ، وفقاً لمختلف الفروض التى ترد عليه »(١) . صحيح أنه إذا تكلمت الطبيعة فينبغى على صاحب التجريب أن يسكت ، وينبغى عليه أن يشهد ماتجيب به وأن يصغى إليه حتى النهاية ، وأن يخضع فى كل الأحوال لقراراتها ؛ لكن صاحب التجريب هو الذى يوجه الأسئلة إلى الطبيعة(٢) . ويسعى كلود برنار إلى بيان « أن الفروض لاغنى عنها ، وأن فائدتها هى فى أن تقتادنا إلى خارج الواقعة وأن تدفع بالعلم إلى الأمام » . وفى رأيه أن الفروض غايتها ليس فقط أن تجعلنا نجرى تجارب جديدة ، بل وأيضاً تجعلنا نكتشف مراراً كثيرة وقائع جديدة ما كنا لنتنبه إليها بدونها(٣) . « إن المنهج التجريبى ، بوصفه منهجاً علمياً ، يقوم كله على التحقيق التجريبى لفرض علمى » (٤) .

وليحدد كلود برنار الدور الفعال للعقل وللقائم بالتجريب فيما يتعلق بالحواس وبالطبيعة ـــ يسوق مثالا مسلك فرانسوا هوبر . « إن هـــذا العالم الطبيعى العظيم ، على الرغم من أنه كان أعمى ، فإنه ترك لنا تجارب رائعة كان يتصورها

(١) الكتاب المذكور ص٤٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٨٥ .

(٤) الكتاب نفسه ٣٨٤

ثم يطلب من خادمه أن يجربها ، ولم تكن عند خادمه هـذا أية فكرة علمية . فكان هوبر إذن العقل الموجه الذى يقيم التجربة ، لكنه كان مضطرا إلى استعارة حواس غيره ، وكان الخادم يمثل الحواس السلبية التى تطيع العقل لتحقيق التجربة المقامة من أجل فكرة سبق تكوينها »(١). ويذهب كاود برنار إلى حد القول بأنه « ينبغى أن نطلق العنان للخيال ، فالفكرة هى مبدأ كل برهنة وكل اختراع وإليها يرجع كل مبادرة »(٢) . ويعزو إلى العاطفة أو الوجدان المكانة الأولى فى المنهج التجريبى . فهذا المنهج يستند إلى الفروع الثلاثة لهذا الثلاثى الثابت : العاطفة ، العقل ، التجربة . « والفكرة التجريبية تنشأ ، فى نظر كاود برنار، عن نوع من الشعور السابق للعقل الذى يحكم على الأمور ينبغى أن تحدث على نحو معين . ويمكن القول فى هذا الصدد أن لدينا فى العقل عيانا أوشعورا بقوانين الطبيعية ، لكننا لا نعرف شكلها ، والتجربة وحدها هى التى تعلمنا ذلك » (٣) . وعلى كل حال فإن العاطفة وحدها هى التى تقود العقـل وتؤلف المحرك الأول للعلم .

وليس هذا كل شىء . فان كاود برنار ينكر إمكان الدقة فى ميدان العلم التجريبى . قال : « إذا تصور أن براهينه لها القيمة التى لبراهين الرياضى . فانه سيكون على خطأ فاحش جداً »(٤) . والنظريات العلمية ينبغى ألا تعلم كعقائد أو معتقدات دينيـة(٣) . وعلى خلاف النزعة التجريبية empirisme يرى كاود برنار أن الاستدلال والقياس جزآن أساسيان فى المنهج التجريبى . فالاستقراء والاستدلال (الاستنباط) ينتسبان كلاهما إلى جميع العلوم . والاستدلال بالقياس

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٢ — ٤٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٣

(٣) الكتاب نفسه ص ٦١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٩ .

هو الشكل الوحيد للبرهنة(١) . ولا حاجة بنا إلى التنبيه على أن هذه النظرية إلى العلم مشتركة بين عديد من العلماء والرياضيين . فالفزيائى البارز ، هنرى بواس Henri Bouasse يقول : « إن ما يكون الأصالة فى المنهج فى الفزياء هو الأهمية التى يتخذها الاستدلال . . . إن الفزياء تسعى فى ميدانها إلى إعادة بناء العالم ، واستنباطه ، عن طريق قياسى بحت ، من مبدأ عام حتى أقر هذا المبدأ »(٢) .

وأخيراً نجد كلود برنار يمهد الطريق إلى نقد العلم برفضه كل محاولة لإرجاع الظواهر البيولوجية إلى الظواهر الفزيائية الكيمائية . قال : « إنه ينبغى على علم الحياة أن يستعير من العلوم الفزيائية الكيميائية المنهج التجريبى ، وأن يحتفظ مع ذلك بظواهره الخاصة وقوانينه »(٣) . صحيح أن كلود برنار يقرر أن ظواهر الأجسام الحية ، مثل ظواهر الأجسام الجامدة ، تسودها حتمية ضرورية تربطها بظروف من النوع الفزيائى الكيميائى ، بحيث ينبغى على الفزيائى والكيميائى أن يرفض كل فكرة عن العلل الغائية فى الوقائع التى يلاحظها . لكنه بوصفه عالم فسيولوجيا فانه محمول على الإقرار بغائية انسجامية مقررة من قبل فى الجسم العضوى الذى فيه كل الأفعال الجزئية متضامنة يولد بعضها بعضا (٤) . وبهذا المعنى فان رافيسون لم يكن مخطئا كل الخطأ حين قال مع جانبيه إن نظرية كلود برنار هى نظرية فيما يسميه الميتافزيقيون العلة الغائية (٥) . ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك ، وأن نعد كلود برنار رائداً لبرجسون ، من حيث أنه ينظر إلى الخلق على أنه العلامة المميزة للحياة . « ما هو فى جوهره من ميدان الحياة وما لا ينتسب إلى الكيمياء ولا إلى الفزياء ولا إلى أى شىء

---

(١) الكتاب نفسه ص ٨٥ . (٢) هنرى بواس : « المنهج فى العلوم » حـ ١ ص ٧٦

(٣) « المدخل إلى الطب التجريبى » ص ١١٨ (٤) الكتاب نفسه ص ١٥٤

(٥) رافيسون : « الفلسفة فى فرنسا فى القرن التاسع عشر » ، باريس ، هاشيت ، سنة ١٨٦٧ ، ط ٥ سنة ١٨٩٥ ص ١٢٧ .

آخر — هو الفكرة الخالقة للتطور الحيوى »(١) . ويلوح أن برجسون كان على بينة من ذلك حين نعت كلود برنار بأنه رائد النزعة الحيوية كما يفهمها . قال برجسون : « إن كلود برنار هاجم مراراً الفرض القائل بـ « مبدأ حيوى » ، لكنه أينما فعل ذلك فانه يقصد صراحة النزعة الحيوية لدى الأطباء والعلماء الفسيولوجيين الذين يؤكدون وجود قوة ، فى الكائن الحر ، قادرة على الصراع ضد القوى الفزيائية وتعويق فعلها ... لكن حينما يتعلق الأمر بالفكرة المنظمة والخالقة ، فان كلود برنار يهاجم أولئك الذين يرفضون أن يروا فى الفسيولوجيا علما خاصا مميزا من الفزياء والكيمياء . . . إنه ليس عالما بالفسيولوجيا من ليس لديه إحساس بالتنظيم ، أعنى بذلك التناسق الخاص بين الأجزاء وبين الكل الذى يميز الظاهرة الحيوية . فى الكائن الحى تجرى الأمور كما لو تدخلت فكرة معينة تفسر النظام الذى تترتب عليه العناصر » (٢) .

أنتوان ـ أوجستان كورنو (١٨٠١ - ١٨٧٧)

أنتوان أوجستان كورنو يعد ، أكثر من كلود برنار ، رائداً كبيراً لـ« نقد العلم » . وميادين أبحاثه الرئيسية هى : الرياضيات ، الفلسفة ، علم النفس الاقتصاد السياسى ، والتاريخ . ومن بين كتبه لنكتف بذكر : « عرض نظرية البحث والاحتمالات » (باريس ، سنة ١٨٤٣) ، « مبحث فى أسس معارفنا وفى خواص النقد الفلسفى » (باريس سنة ١٨٥١) ؛ « رسالة فى تسلسل الأفكار الأساسية فى العلم والتاريخ » . (سنة ١٨٦١) ، « نظرات فى سير الأفكار والأحداث فى العصور الحديثة » سنة ١٨٧٢ ، « المادية والحيوية والعقلية » ، سنة ١٨٧٥ ؛ كلها ظهرت لدى الناشر هاشت .

---

(١) « المدخل إلى دراسة الطب التجريبى » ص ١٦٢ .

(٢) راجع الخطبة التى ألقاها برجسون بمناسبة الذكرى المئوية لمولد كلود برنار ، والتى احتفل بها فى يوم الثلاثاء ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٣ فى الكوليج دى فرانس ؛ وقد نشرت فى « حولية الكوليج دى فرانس » ، سنة ١٩١٤ — ١٩١٥ ، السنوات ١٤ ، ١٥ . باريس ، عند الناشر ارنست لبرو Leroux .

وقد تأثر كورنو بالوضعية الكونتية ، شأنه شأن رنوفييه وكلودبرنار .
وهو يذكر كونت فى ثلاثة مواضع من كتبه : فى « النظرات .. » (حـ ١ ق ٥ فصل ٥) وفى « المادية ... » (ص ١٩١ وما يتلوها ، قسم ٣ وص ٣٨٥ قسم ٤).
كذلك تأثر بكونديالك وكابانيس وبارتيه Barthez وبيشا Bichat . وهو أيضا من خصوم الانتقائية éclectisme ؛ ومن الواثقين بقيمة العلم الدقيق العظمى .
ويرى أن الفلسفة لا يمكنها الاستغناء عن العلم الوضعى إذا شاءت ألا تضل فى الغيوم . ويمكن أن نتحدث عنده عن نسبية فى المعرفة ، بمعنى أنه ينازع فى إمكان إدراك المطلق . وهو أيضاً من الذين عنوا عناية خاصة بالمشاكل الاجتماعية .
بيد أن هذا لا يسمح لنا بأن ننعت كورنو بأنه وضعى . وذلك خصوصاً لأنه خضع لتأثير ديكارت وبوسويه وليبنتس وكنت ، إلى جانب تأثره بكونت والأفكاريين idéologues وهو يريغ خصوصاً إلى متابعة نقد كنت . وبهذا المعنى يذكرنا برنوفييه وإن كنا لا نستطيع أن نقول بأن اتجاهاتهما واحدة .
وهو على بينة من الخلافات التى تفرق بينه وبين كنت . بيد أن هـذا لا يمنعه من تمجيد كنت بوصفه « الفيلسوف الذى سبر إلى أعمق درجة مسألة مشروعية أحكامنا » ، ويصرح أنه بكنت يبدأ عصر جديد(١) . وكما لاحظ بارودى إن كورنو يرى فى كنت أولا المنطق الصارم . وعلى غرار كنت يتفق هو ورنوفييه للبحث فى دراسة العلوم الوضعية عن مادة تأملاتهم وأساسها الراسخ(٢)
لكن الذى يفصل نقدية كورنو عن نقدية كنت وكذلك عن وضعيـة كنت هو أن فـكرة الاحتمال تلعب دوراً كبيراً لدى كورنو ، ويأخذ على كنت أنه يحتقر كل ما لا ينطوى على استدلال دقيق ، أنه يبحث عن يقين مطلق لا يمكن الوصول إليه وأنه أراد الـكل أو اللاشىء ، وبهذا أسلم نفسه للشك الكامل(٣) .
لـكن هـذا لا يمنع من إطراء كنت ، ونعته بأنه أرسطو ألمانيا كما كان ليبنتس بمثابة أفلاطون ألمانيا . ويعزو كورنو إلى كنت الفضل فى أنه ـ فى وصف

---

(١) « مبحث و. أسس معارفنا » حـ ٢ ص ٣٧١ .

(٢) راجع : بارودى : « نقدية كورنو » مقال فى « مجلة الميتافيزيقا » مايو سنة ١٩٠٥ ص ٤٥٢

(٣) « مبحث فى أسس معارفنا » حـ ٢ ص ٣٧٤ .

ظاهرة المعرفة - حدد بدقة لا نظير لها من قبل الفاصل بين الشكل والموضوع ، بين القالب والمادة ، فى كل ما هو فضولى يرجع إلى تأثير الأشياء من خارج وفى ما يتعلق بتكوين العقل نفسه القادر على المعرفة (١) . ونقدية كورنو ، بسبب أن فكرة الاحتمالية تلعب فيها دوراً كبيراً ، أكثر إيجابية من نقدية كنت ، فاذا كان يعتقد أننا لا نستطيع أن ندرك ماهية الأشياء ، فانه يقر بأننا نستطيع أن نرقى من نظام معين من الحقائق الظاهرية Phénomenales إلى نظام أعلى وأن ننفذ هكذا تدريجيا إلى فهم أساس الحقيقة الواقعية . وعلى كل حال فان نقدية كورنو لا شأن لها بالوهمية illusionisme . ويعتقد كورنو أن عمل المعرفة عمل ناجح وأنه بقدر ما نعمل على زيادة النفوذ إلى الطبيعة يتكشف لنا النظام فيها ، لا عدم النظام . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن واقعية مثالية عنده ، ولكى نفهمه ينبغى أن نلح فى توكيد وشرح نظريته فى الصدفة hasard والاحتمال . إن فكرة الصدفة لها عند كورنو أهمية أساسية ، وهى تنطوى على شىء حقيقى وإيجابى . فاذا كان لا توجد واقعة من غير أسباب ، فهناك - على الأقل - سلاسل من العلل المستقلة بعضها عن بعض والتى يمكن أن تتلاقى وأن تتداخل عرضا ، دون ان يكون ثمت ، فى مجموعها ، ارتباط ضرورى قائم على التأثير أو الاعتماد . ومن هنا قام فى الرياضيات حساب الاحتمالات ، الذى هو أوسع تطبيق لعلم الأعداد : « إن الأعداد تحكم العالم » . هنالك يتجلى الموضوع الحقيقى للعقل ، فهمته فى الغالب هى التمييز بين الظواهر التى تحدث عرضاً وبين تلك التى يفسر بعضها بعضاً ، فيميز المصادفات من الإرتباطات الطبيعية ، ويميز تقاطع العلل المستقلة من ارتباط العلل المتضامنة . وبالجملة أن يميز بين الصدفة وبين القانون (٢)

لكن الاحتمال لا يمكن حسابه بدقة إلا فى الرياضيات . أما إذا خرجنا عن التجريدات البحتة للنفوذ فى عالم الحقائق الفزيائية والأخلاقية ، فان الحساب يصبح غير ممكن . ومع ذلك فان تقدير الاحتمالات يظل المشكلة الجوهرية فى

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٧٠ — ٢٧١ .

(٢) بارودى : « نقدية كورنو » مقال فى « مجلة الميتافيزيقا » مايو سنة ١٩٠٥ ص ٤٥٦ .

العلم . فاذا تجاوزنا المشاهدة المجردة للوقائع الجزئية من أجل التفسير والتعميم والاستقراء — أى حين نبدأ فى تكوين العلم — فان البرهنة الدقيقة وكذلك الدليل الإيجابى يعوزاننا(١). وعلى كل حال فان الصدفة والاحتمال يلعبان فى كل العلوم دوراً متفاوت المقدار . ما الصدفة ؟ من بين العلل أو سلاسل العلل التى تسهم فى إحداث حادث يوجد — فى نظر كورنو — سلاسل متضامنة أو يؤثر بعضها فى بعض ، وسلاسل مستقلة أى تنمو متوازية ومتوالية ، دون أن يكون لاحداها أدنى تأثير فى الأخرى(٢). والسلسلة الأولى من العلل هى النظام ، والثانية هى الصدفة . « والحوادث الناشئة عن المزج أو الإلتقاء مع حوادث أخرى تنتسب إلى سلاسل مستقلة بعضها عن بعض ، هى تلك التى تسمى باسم الحوادث العارضة ، أو نتائج الصدفة »(٣). وبهذا المعنى فان للصدفة نصيباً وافراً فى حكم العالم . فكورنو يعارض إذن شكية هيوم ، التى ترى « أن الصدفة ليست إلا جهلنا بالأسباب الحقيقية » . ولا شىء يخول لنا أن نعتقد أن من الممكن تفسير كل الظواهر عن طريق فكرة الإمتداد ، والزمان ، والحركة ، وبالجملة فكرة المقادير المتصلة التى تقبل المقياس والحسابات الهندسية . وأفعال الكائنات الحية ، العاقلة الأخلاقية لا يمكن تفسيرها ، بحسب معارفنا ، وثم أسباب قوية للاعتقاد أنها لن تفسر أبداً عن طريق الميكانيكا والهندسة(٤). ومن المستحيل ، فى نظر كورنو ، رد الاحتمال القائم على طابع البساطة الذى يكشف عنه قانون ملاحظ — رده إلى الاحتمال الرياضى(٥) . والاحتمال الفلسفى يرتبط ، مثل الاحتمال الرياضى ، بفكرة الصدفة واستقلال الأسباب . ومن ناحية أخرى نجد أن الإحتمال الفلسفى يختلف، جوهرياً ، عن الاحتمال الرياضى من حيث أنه لا يمكن رده إلى أرقام(٦) .

---

(١) المقال المذكور ص ٤٥٧ .
(٢) « مبحث فى أسس معارفنا » حـ ١ ص ٥١ .
(٣) الكتاب المذكور حـ ١ ص ٥٢ .
(٤) الكتاب المذكور حـ ١ ص ٦٥ .
(٥) الكتاب المذكور حـ ١ ص ٧٣ .
(٦) الكتاب المذكور ص ٧٣ .

لكن تواضع المعرفة الفلسفية عند كورنو لا شأن له بالتواضع المستكبر الذى للأدرية . ولأن الاحتمال يكون جزءاً لا يتجزأ من كل العلوم ، فان الفلسفة ليست أقل دقة من سائر العلوم . « وينبغى الإكتفاء بالإحتمالات العالية فى حل مشاكل الفلسفة ، كما يكتفى بذلك فى الفلك والفزياء والتاريخ والأعمال التجارية : وكما أنه يوجد فى الفزياء والتاريخ أمور لاشك فيها ، وإن لم يبرهن عليها منطقياً ، فيمكن ، بل يجب أن يكون ثم من هذا النوع فى ميدان النظر الفلسفى . وينبغى أن نعرف كيف نبين الضعف التدريجى المتصل للاحتمال حيث يوجد ، سواء فى الفلسفة وفى غيرها . ودعوى رد كل شىء فى الفلسفة إلى البرهنة المنطقية ، بل والميل إلى البحث خصوصاً عن هذا النوع من البراهين لا يمكن أن يؤديا إلا إلى الشك (١) ، وموضوع الفلسفة يختلف عن موضوع العلم . فان كان مسموحا للعلم بالمعنى الصحيح — بوصفه لا يهدف ألا إلى التنظيم المنهجى للوقائع — أن يدرس على حدة الإنسان والطبيعة ، والذات والموضوع فى المعرفة فان النظر الفلسفى ، وهو يتعلق بالروابط بين الحدين ، ليس أبدا حراً فى أن يعزل الواحد عن الآخر(٢). ومن جوهر الأشياء أن الحقيقة الفلسفية لا يمكن — مثل الواقعة الايجابية — أن تجعلها التجربة بمأمن من كل نزاع، ولا أن تبرهن عليها على نحو قطعى بالبرهان ، والحساب والبرهان السائق إلى المحال ، مثل الحقائق المجردة التى هى موضوع العلوم التى نصفها بالدقيقة(٣). صحيح أن سير العلوم تقدمى فى جوهره ، والوقائع الجديدة التى تحققها تصلح نقطة ابتداء لاكتشاف غيرها ، وليس فيها من فان غير المناهج والمذاهب ، أعنى الروابط المصطنعة التى تتخيلها لتنسيق الوقائع التى لا يزال الارتباط الطبيعى بينها بمعزل عن إدراكنا . وعلى العكس نجد أن الأنظار الفلسفية محبوسة فى داخل دائرة من المشاكل التى تظل هى هى فى أساسها وإن تبدت فى صور مختلفة(٤). ومع

---

(١) الكتاب المذكور ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢) الكتاب المذكور حـ٢ ص ٤٠١ .

(٣) الكتاب المذكور حـ٢ ص ٤٠٣ .

(٤) الكتاب نفسه حـ ٢ ص ٢١٧ .

ذلك فانه من طبيعة الانسان أن يسعى دائماً لحل هذه المسائل الغريبة ذات الفائدة العاجلة له . ويؤمن كورنو بأن ثمت تقدماً فى الفلسفة ، بمعنى ما . ولأن الفلسفة تظل على اتصال بالعلم ، فان المسائل توضع على نحو أوضح ، والمشاكل ترتب على نحو أوفق وتتقرر كيفية توقف بعضها على بعض . إن الفلسفة والعلم ينبغى دائماً أن يكمل كل منهما الآخر على التبادل . فالفلسفة بدون العلم جوفاء ؛ والعلم بدون الفلسفة أعمى . والفلسفة بدون العلم تفقد بعد قليل علاقاتنا الحقيقية مع الخلق لتضل فى فضاء خيالى ، والعلم بدون الفلسفة يحق العناية به من أجل تطبيقاته على حاجات الحياة ، لكن فيما عدا هذا لا تتبين أنه يقدم إلى العقل غذاء جديراً به ، أو أنه يمكن أن يعد الهدف النهائى من أعمال العقل(١). وهكذا فان النظرية الفلسفية للقانون فى خطر أن تنحل إلى تدقيقات اسكلائية ، إذا لم تستند إلى دراسة متينة للقوانين الوضعية ، وعلم القوانين ، إذا فصل عن كل ثقافة فلسفية يجد تطبيقاً مفيداً فى نطاق القصر ؛ لكن ، كما قال شيشرون ، ليس جديراً باسم المشرع إلا من يظل أبدا يسمو بفكره إلى علة هذه القوانين(٢) ، وهو يتعلم علم القوانين الوضعية . وكورنو يفهم جوهرياً من الفلسفة أنها دراسة علة الأشياء والبحث عنها من ناحية ، ومن ناحية أخرى دراسة شكوك الفكر والقوانين والطرائق العامة للعقل الانسانى(٣) . ومعنى هذا فى نظر كورنو «أن الفلسفة تنفذ فى كل مكان : فى الفزياء كما فى الأخلاق ، فى الرياضيات كما فى التشريع (الفقه)، والتاريخ ، فى الميكانيكا التى تعنى بحركات الأجرام الجامدة كما فى الفسيولوجيا التى تعنى بالأجهزة الدقيقة للنظام العضوى والوظائف التى تؤديها الكائنات الحية . والفلسفة تنفذ فى العلوم المتكونة عن طريق امتزاجات بين أفكار مجردة كما فى التاريخ الذى يحكى الوقائع الحقيقية ، وكما فى الشعر والفنون التى تستخدم دائماً صوراً محسوسة »(٤). وهذا ما سعى كورنو إلى إثباته برسم خطوط فلسفة فى العلوم أو « نقد » .

---

(١) الكتاب نفسه ج ٢ ص ٢٢٣ .
(٢) الكتاب نفسه ج ٢ ص ٢١٤ .
(٣) الكتاب نفسه ج ٢ ص ٢٢٦ .
(٤) الكتاب نفسه ج ٢ ص ٢٢٨ .

ثم أن الذى يهمنا هو أن كورنو يحارب كل رد للأعلى إلى الأدنى ، وخصوصا رد الوقائع البيولوجية إلى وقائع فزيائية كيميائية . فالمادية والحيويةوالعقلية هى فى نظره ثلاث درجات للحقيقة الواقعية : فالمادة هى الأساس ، والحياة هى فى الوسط، والعقل هو القمة . وبخلاف المادية التى ترى أن القوى والمادة متعارضتان، يرى كورنو أنه ليس ثم مادة وراء القوة وخارجها ، وأن القوى نفسها هى فى صميمها أفكار . وعند كورنو أن المادة هى من غير شك دعامة كل مظاهر الطبيعة لكنها ليست جوهرا سلبيا لايتحرك : بل هى بالأحرى قوة أو مزيج من قوى. وكورنو حيوى النزعة بمعنى أنه يعد الكائن العضوى كلا ، أجزاؤه تهدف إلى هدف واحد ، وهذا مالا يمكن أن يقال عن نظام لاعضوى(١) . صحيح إنه ينبغى أن نستمد من الكيمياء الشروط المباشرة جدا لتطور نمو القوى العضوية « لكن من ناحية أخرى إذا كان الكيميائى يعد من الأوهام محاولة رد تفسير الظواهر التى يدرسها والقوانين التى يشهدها إلى مشكلة ميكانيكية عادية ، فان عالم الفسيولوجيا يرى أنه من الأكثر إيغالا فى الخيال إدعاء تفسير إحدى الظواهر الأبسط فى الحياة العضوية ،وهى ظاهرة تكوين الخلية ، أو إيجاد كرية دم أو من بين الوظائف الأشدتعقيداً وتتوقف مباشرة على فعل العوامل الكيميائية — مثل هضم الغذاء وتمثل السوائل المغذية — نقول تفسير ذلك بمجرد فعل قوانين الميكانيكا والكيمياء . وأضعف من هذا أن نحاول التغلب على نفور العقل من الإقرار بأن حل لغز التوالد يمكن أن يصدر عن صيغ المهندس أو الكيميائى . وعند ظهور الكائنات العضوية والحية يبدأ نظام من الظواهر التى تتلاءم مع القوانين الكبرى للكون المادى ، وتفترض معونته المستمرة ، ولكن تصورها وتفسيرها العلمى يقتضيان القبول الصريح والضمنى لقوانين أو مبادىء تضاف إلى تلك التى تكفى لتفسيرها ظواهر أعم وأبقى »(٢). وتحت تأثير كنت، أقام كورنو تفرقة فى الطبيعة بين عالم الأحياء والعالم اللاعضوى ، بين الميكانيكية والعضوية ، بين الطبيعة غير الحية وبين طبيعة الأحياء . قال : « إن ظواهر الطبيعة الحية تختلف

---

(١) راجع « المادية ، والحيوية ، والعقلية » .
(٢) البحث . ٠ حـ ٢ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

جوهريا عن ظواهر العالم اللاعضوى ، عن طريق روابط التضامن التى توجد فى أنسجام بين كل الأفعال الحيوية ، وكل أجزاء الكائن الأخرى وكل مراحل تطوره . وعلى حد تعبير كنت ، إن علة كيفية وجود كل جزء من الجسم الحى ، متضمنة فى الكل ، بينما بالنسبة إلى الكتل الميتة أو الجمادية ، كل جزء يحملها فى داخله »(١) . ويذهب كورنو إلى حد القول بتعارض بارز فى الصفات والمناهج حينما ننتقل من العلوم التى موضوعها خواص الأجسام اللاعضوية إلى العلوم التى تهتم بالطبيعة الحية(٢) . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عنده عن غائية باطنة .

ومبدأ الحيوية يسود أيضا علم النفس عند كورنو فهو يرفض رأى كوندياك فى الإحساس المتحول ، ومع موافقته على القول باتصال فى التطور النفسى ، فإنه لا يقر برد المعرفة العقلية إلى المعرفه الحسية . وكورنو يرى فى الطبيعة نشاطا مفيدا عبقريا يعمل بطريقة لا شعورية ولا شخصية من أجل تحقيق غائية تتجاوز التجربة. والحيوية الإنسانية ليست شيئا آخر غير صورة عالية لهذا النشاط الغريزى. ويرفض كورنو الإستبطان . وهو عقلى النزعة لأنه يطالب بأن يكون العقل المشترك بين الناس جميعا ضابطا لمختلف الملكات . لكن يمكن ، من ناحية أخرى ، أن نتحدث عنده عن نزعة عقلية متجاوزة transrationalis me ، بمعنى أنه لا ينظر إلى النفس على أنها تجمع أحساسات ولا على أنها جوهر ، بل يعدها قوة حية . وبهذا يضع الأساس لنزعة حيوية أعلى . ويرفض كورنو أيضا وضع العلوم بعضها فوق بعض كما فعل كونت . ويرى مثلا أن علم النفس العالى للانسان يتوقف على علم الاجتماع ، بينما كونت يراه درجة أعلى من علم البيولوجيا . ويرى كورنو أن علم النفس العلمى حقا ينظر إلى الإنسان على أنه نوع ، لا على أنه فرد. وعلم النفس الذى سينظر إليه كونت فى طبقة البيولوجيا يفترض علم الاجتماع على الأقل بمقدار ما يفترض علم الاجتماع المعطى البيولوجى لحاجات الإنسان الفردى وملكاته . وفى هذا تداخل لا وضعا للبعض فوق الآخر(٣) .

---

(١) « البحث ... » ٢ ص ٢٧٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٠ .

(٣) « المادية ، الحيوية العقلية » ص ١٩١ ومايتلوها .

وأخيرا نجد كورنو ينظر إلى الخير والجميل على أنهما قيمتان لا تردان إلى حاجات دنيا (البحث عن اللذة ، الخوف من الألم) ، حتى إن الأخلاق وعلم الجمال هما على طريقتهما موضوعيان كالأفكار العلمية .

جبريل تارد(١٨٤٣ — ١٩٠٤)

يمكن أن نربط علم الاجتماع عند جبريل تارد بفكر كورنو : أولا لأن تارد أهدى كتابه الرئيسي ـ وهو « قوانين المحاكاة »(١) ـ إلى كورنو ، وألقى فى العام الدراسى ١٩٠٢ — ١٩٠٣ سلسلة محاضرات فى الكوليج دى فرانس عن « فلسفة كورنو »(٢). ثم خصوصا لأن تأثير كورنو يتجلى بكل وضوح فى آثار تارد . وعلى كل حال فقد سعى تارد إلى تجاوز بعض الأفكار الأساسية المميزة للوضعية التجريبية. فهو يهاجم المادية التاريخية كما يهاجم التطورية الآلية عند سبنسر مفهومة بمعنى التقدم من المجانس إلى اللامجانس ، ويرفض تطبيق منهج العلوم الدقيقة فى ميدان الحياة . كذلك يرفض الحتمية النفسانية والاجتماعية ، ونظرية البيئة وفكرة تصور الشعور على أنه ظاهرة فضولية épiphénom enale ويرفض الترابطية . وما يهمنا هنا خصوصا هو علم الاجتماع عنده لأنه يختلف إختلافا عميقا عن علم الاجتماع الذى أنشأه كنت وتابعه دوركهيم وليفى بريل ، فإن تارد يعلن صراحة عن معارضته لدوركهيم . كذلك ينبغى ألا ننسى أن برجسون كتب مقدمة حماسية للصفحات المختارة من مؤلفات جبريل تارد (٣) .

---

(١) باريس ، ألكان سنة ١٨٩٠ . ولنذكر من بين سائر كتبه : « المنطق الاجتماعى » (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٣) ؛ « التعارض الكلى » باريس ، ألكان ،سنة ١٨٩٧ » ، القوانين الاجتماعية » ؛ باريس ألكان ، سنة ١٨٩٨ ؛ « تحولات السلطة » باريس . ألكان ، سنة ١٨٩٩ ؛ « الرأى والجمهور » باريس ، ألكان سنة ١٩٠١ ، علم النفس الاقتصادى » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٠٢ .

(٢) كان فى نية تارد أن ينشر هذه المحاضرات . وقد نشرت « مجلة الميتافيزيقا » بعض قطع منها فى عددها الخاص عن كورنو . ولا يعترف تارد بغير كورنو أستاذاً له .

(٣) « جبريل تارد » مقدمة وصفحات مختارة قام بها ابناؤه ، مع مقدمة لهنرى برجسون ظهر فى مجموعة « كبار الفلاسفة » عند الناشر . ل ميشو ، باريس .

وتارد يعارض النظرة البيولوجية والنظرة التي تجعل المجتمع أساس كل شيء ـ ويحاول وضع علم إجتماع نفساني في جوهره ، وبهذا يتابع رنوفييه وكورنو . وتارد يلحق بكورنو ، لأنه يعده « كونت مصفى ، مركزا ، مهذبا » (١) . ويحارب النظرة البيولوجية والميكانيكية لعلم الاجتماع مع رغبه في جعل علم الاجتماع ذا طابع علمي وإذا اعتقد المرء أنه لا يستطيع أن يجعل الاجتماع ذا طابع علمي إلا إذا أعطى مسحة أو بيولوجية ، بالأحرى مسحة ميكانيكية ، فإنه بذلك لا يعمل أكثر من أن يسعى لإيضاح المعروف بالمجهول ، أو ـ وهو نفس المعنى ـ تحويل النظام الشمسي إلى سديم لا يقبل الحل إبتغاء زيادة فهمه . أما تارد فيرى على العكس أنه في المادة الاجتماعية لدينا العلل الحقيقية بفضل استثنائي ، ولدينا الأفعال الفردية التي تصنع منها الوقائع ، وهو أمر يند عن أنظارنا في كل مادة أخرى(٢) . وتارد لا يدعي أبدا تفسير التحولات الاجتماعية بهوى بعض كبار الناس بل يقر بالمدخل العرضي لبعض الأفكار الصغيرة ، أو بالأحرى لعدد كبير من الأفكار الصغيرة أو الكبيرة ، السهلة أو الصعبة ، التي غالبا مالا تدرك عند مولدها ، ونادرا ما تكون مجيدة ، وبوجه عام تكون مجهولة المصدر ، لكنها جديدة دائما وبفضل هذه الجدة « يكرس المخترعات أو الاكتشافات جماعيا . ويتصل بقوله المخترعات والاكتشافات « أي تجديد أو تحسين ، مهما يكن ضعيفا ، يجري لتجديد سابق ، في كل نوع من الظواهر الاجتماعية : من لغة ودين وسياسة وقانون وصناعة وفن » (٣) . ولهذا يرى أن الإبتداء من مبادرات مجددة تقدم للعالم حاجات جديدة وألوان إشباع جديدة ، تنتشر فيما بعد أو تتجه إلى الانتشار عن طريق المحاكاة القسرية أو التلقائية ، المختارة أو اللاشعورية ، إنتشارا متفاوت السرعة لكنه يسير بخطى منتظمة أشبه مايكون بالموجه المضيئه أو بأسرة من النمل الأبيض . فاجتماعيا كل شيء ليس إلا اخترعات

(١) « قوانين المحاكاة ، استهلال ، ص III

(٢) الكتاب نفسه ص ١ ومايتلوها .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢

ومحاكيات، وهذه بمثابة أنهار وتلك بمثابة جبال(١) . ويمكن أيضا أن نتحدث عند تارد عن مثالية بمعنى أنه يقصد من المحاكاة تكرار وقائع الوعى عند أفراد بواسطة أفراد آخرين ،أى تكرار أفكار وحركات وعادات من خلال الأشخاص ، لامحاكاة أشخاص حتى أن المحاكاة تسير من الداخل إلى الخارج .ومن الأعلى إلى الأنى (٢). وعلية الحياة الاجتماعية لا يمكن إرجاعها إلى العلية الفزيائية الخالصة . والاختراع والمحاكاة يتمان من عقل إلى آخر . وبهذا المعنى يتحدث تارد عن علم نفس تبادلى interpsychologie ويعنى به دراسة الأنا فى علاقته بأنا آخر، أو العلاقات المتبادلة بين العقول وتأثيراتها المتبادلة أو التى من جانب واحد (٣) . وكذلك يريغ تارد إلى الوصول إلى قوانين علمية، لأن المطلوب هو معرفة ليس فقط العلل بل وأيضا المشابهات : وهذا وحده يسمح بالحساب والمقياس ، والعلم يحيا خصوصا بالعدد والمقياس . ولكن تارد ـ بتأثير كورنو وربما بتأثير بوترو أيضا ـ يرفض الحتمية الاجتماعية . وفى تطور الجماعات والوقائع الاجتماعية يفرد دوراً كبيرا إلى الإمكان ، وإلى العرض وإلى ما هو لا معقول . ويؤكد أن معظم الأمور المتشابهة التى تبدو مرتبطة بعضها ببعض على نحو رائع تربط بهذه الأعراض الفزيائية والاجتماعية التى تضللنا رابطتها(٤) . وعلى كل حال فان الكائن الاجتماعى بوصفه إجتماعيا ، هو بطبعه محاك والمحاكاة تلعب فى الجماعات دورا مماثلا لدور الوراثة فى الأجهزة العضوية أو التموج فى الأجسام الجامدة (٥) . ومقالة الوضعيين التى تذهب إلى أنه « بدون ملكة التنبؤ لايقوم العلم » — هذه المقالة لا تصدق إلا مع التقييد « بدون ملكة التنبؤ ، الشرطى »(٦) . وعلى كل حال فانه فى ميدان الفزياء أيضا التنبؤ ليس إلا مشروطا وتقريبيا(٧) .

---

(٢) الكتاب نفسه ص ٣ . ولمن جانب المحاكاة ينظر تارد إلى التعارض والتكيف على أنها الوقائع الأساسية فى الحياة الاجتماعية . لكنه لايتناول بطريقة عميقة غير قوانين المحاكاة

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٦٦ .

(٣) راجع « علم النفس الاقتصادى » حـ١ ص١١٢، «الرأى والجمهور» ، الاستهلال ص V .

(٤) « قوانين المحاكاة » ص ٨ . (٥) الكتاب المذكور ص ١٢

(٦) الكتاب المذكور ص ٢٠ .

(٧) وتارد بإقراره بالامكان يعارض النظرة الحتمية ، فى علم الاجتماع لدى جريف Greef.

وهكذا نجد أن هناك قوانين للمحاكاة . والقانون الأعلى يبدو أنه اتجاه المحاكاة إلى تقدم لا ينتهى . وبالجملة فان المحاكاة والتكرار يتمان على هيئة متوالية هندسية . بيد أن هذا الاتجاه تعوقه عدة عوائق ينبغى إزالتها . «وهذه العوائق أو المتناقضات المنطقية والغائية التى تعارضها الاختراعات المختلفة ،أو الحواجز التى وضعتها آلاف الأسباب ، خصوصاً الأحكام السابقة وحتمية الجنس ، بين مختلف الأسر والقبائل والشعوب ، وفى كل شعب أو قبيلة بين مختلف الطبقات. وينتج عن هذا أنه إذا تفتحت فكرة جيدة فى جماعة من هذه الجماعات ، فانها تنتشر بغير عناء ، لكنها تتوقف عند حدودها »(١). ويستخلص تارد من قانون المحاكاة هذا أن الانسانية تتقدم نحو توحيد متزايد . وهذا يسمح لها بالأمل فى أن يتحقق المثل الأعلى للسلام الدائم شيئاً فشيئاً(٢). فكل فعل محاكاة تكون نتيجته إذن إعداد الظروف التى تجعل من الممكن والسهل حدوث أفعال محاكاة أكثر جدية وانطلاقاً ، وفى نفس الوقت أكثر دقة وتحديداً . وهذه الظروف هى القضاء التدريجى على حواجز الطوائف والطبقات والقوميات ، والنقص التدريجى للمصادفات عن طريق سرعة وسائل الحركة والانتقال وأيضاً بكثافة السكان ،(٣). وشيئاً فشيئاً تحل المحاكاة المتبادلة محل المحاكاة التى من جانب واحد . وفى كل مكان تحول المحاكاة العلاقات التى من جانب واحد إلى علاقات متبادلة ، على طول المدى . وهكذا تحل الحرب الانسانية محل الصيد الانسانى ، والأدب محل التملق ، والامتحان الحر محل الايمان الأعمى ، والطاعة عن رضا محل الطغيان والحكم الذاتى . والتعليم المتبادل محل التزمت العقائدى(٤). وفى كل مكان تتقدم المساواة . والمجاملات التى يتبادلها المهذبون اليوم تبادلية والزيارات التى كانت فى الماضى تقديماً لفروض الولاء — وبالتالى كانت من جانب

---

(١) قوانين المحاكاة ص ٣٩٨ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٤٢٤ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٤٠١ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٤٠٤ .

واحد قد صارت اليوم على التبادل . والأدب ليس إلا تبادلا فى التملق(١).
وكذلك الانتقال الضرورى الذى لا يقبل العودة : الانتقال من الاحتكاك إلى حرية التجارة ، ومن الرق إلى تبادل الخدمات ، الخ ليس إلا لازمة عن قوانين المحاكاة(٢).

وسيكون من سوء الفهم لمذهب تارد أن تتصور هذا التقدم من اللامجانس إلى المجانس بمعنى نزول المستوى والتسوية . فان اعتبارات أخلاقية وإنسانية فى جوهرها هى التى حملت تارد على محاربة التطورية الميكانيكية عند اسبنسر ، والتفسير التشبيهى للحياة عند دارون والنزعة الطبيعية بوجه عام . حب الانسانية والوحدة ، والوفاق ، والانسجام فى حياة الانسانية — تلك هى الدوافع الحقيقية فى فكر تارد . وهذا الاقتناع عنده نتيجة مشاهدات علمية بحت ، لا نتيجة تركيب اعتباطى . إنه يكره الحرب لأنه يرى فيها بقايا حالة اجتماعية من أحوال الماضى . ويجب أن تصبح الحروب أندر وقوعاً لأن التعاطف بين الناس يتزايد ، بفضل المحاكاة .

وعلى كل حال ، فان الأمر لا يتعلق بانكار أصالة الفردية ولا أهميتها . فكل شىء يبدأ — فى نظره — من الفرد واليه يرجع . وليس من شك فى أنه ، تحت تأثير ليبنتس الحاسم ، يضع أساساً للحقيقة الواقعية عناصر تتشابه بمعنى من المعانى ، مثل المونادات ، لكنها تختلف عنها بالنفوذ بعضها فى داخل بعض. فكل فردية ، بقدر ما هى خلاقة حقاً ، تسعى إلى تحويل سائر الفرديات إلى مبتكراتها .

لكن فردية تارد بوجه عام ومنهجه النفسانى بخاصة ينبغى ألا يفهما بمعنى ذاتى . بل ينبغى بالأحرى النظر إليهما على أنهما علامتان على سعيه لإدخال مزيد

---

(١) الكتاب المذكور ص ٤١١
(٢) الكتاب المذكور ص ٤١٣

من الذاتية الباطنة فى حياتنا . وحين يقول إن العاملين اللذين يكونان الأساس لكل الوقائع الاجتماعية هما الاعتقاد والرغبات فانه يقصد من ذلك أن الدافعين للحياة الاجتماعية هما من نوع باطن فى جوهره لا ظاهرى خارجى . وهو يقارن الوقائع الاجتماعية بعمليات منطقية ، بحيث تنتسب قوانين الاختراع جوهرياً إلى المنطق الفردى . وقوانين المحاكاة تنتسب جزئياً إلى المنطق الاجتماعى . وقياساً على المقولات الفردية يتحدث تارد عن « مقولات اجتماعية » (مثل الله ، اللغة ، الخير والشر) قياساً على المتناقضات الفردية — أى بالجملة عن المتناقضات الاجتماعيه قياساً على الشعور الفردى — وعن الشعور الجماعى .

هنرى بوانكاريه (١٨٥٤ — ١٩١٢)

إن كفاح الرياضى والعالم الفلكى هنرى بوانكاريه ضد السيطرة العلمية ذو أهمية بالغة بالنسبة إلى تعيين حدود العلم ، وبالجملة بالنسبة إلى نهضة المثالية النقديه فى فرنسا . وحين نقرر هذا نفكر ليس فقط فى أفكار بوانكاريه بل وأيضاً فى التأثير الكبير الذى أحدثه . إن بوانكاريه هو الممثل النموذجى « نقد العلم » ، لأننا نجد عنده جل إتجاهات هذه الحركة . ولنكتف بذكر ما يلى من بين مؤلفاته : « العلم والفرض » ثبث ١٩٠٢ ، « قيمة العلم » سنة ١٩٠٥ ، « العلم والمنهج » سنه ١٩٠٦ ، « أفكار أخيرة » سنه ١٩١٣ ، وكلها ظهرت فى مجموعة مكتبة الفلسفة العلمية ذات الغلاف الأحمر لدى الناشر فلاماريون فى باريس .

وعلى الرغم من نقد بوانكاريه لكنت فقد ظل تحت تأثير النقدية الكنتية الغامر . ومقالتاه الأساسيتان اللتان سعى لتنميتهما فيما يتصل بالرياضيات والعلوم وهما الحرية الخالقة التى للعقل ، والطابع الاصطلاحى فى جوهره لهذه العلوم — هما من نواح عديدة يرجعان إلى كنت ، وإن كان قد أفضى إلى تأملاته الفلسفية الأولى عن طريق الهندسة اللاإقليدية ، وجزئياً إلى تأثير بوترو . لكن ما يعطى نقده للعلم قيمة خاصة هو أنه ينظر إلى العلوم كلها دفعة واحدة وأنه ينقد الأفكار العلمية من وجهة نظر العلم نفسه .

وكنتية بوانكاريه تتجلى ألا وفى كفاحه ضد المذهب التجريبى . فهو يؤكد أكثر من كلود برنار — ضرورة التعميم وافتراض الفروض فى العلم مبيناً عدم كفاية الملاحظة الخالصة والتجربة الساذجة . وعنده أنه سيكون من سوء فهم حقيقة العلم الإكتفاء بالتجربة المجردة، فاننا لا نستطيع أن نصل أبدا عن طريق التجربة الساذجة إلى تعيين قوانين الطبيعة . « إن القانون يصدر عن التجربة ، لكنه لا يصدر عنها مباشرة . فالتجربة فردية ، والقانون المستخلص منها عام ، والتجربة ليست إلا تقريبية ، والقانون محدد بدقة أو هو يزعم لنفسه ذلك . والتجربة تتم فى ظروف شديدة التعقيد دائماً ، وصيغة القانون تستبعد هـــذه التعقيدات . وهذا ما يسمى بأسم : « تصحيح الأخطاء المنتظمة » . وبالجملة فانه ينبغى التعميم من أجل استخلاص القانون من التجربة ، وتلك ضرورة تفرض نفسها على أشد الملاحظين احتياطاً(١) . ولهذا فان الفزيائى لا يستطيع أن يستغنى عن الرياضيات ، إنها تقدم إليه اللغة الوحيدة التى يستطيع أن يتكلمها . « إن العالم ينبغى عليه أن ينظم . والعلم يصنع من الوقائع كما يبنى البيت بالحجارة ، لكن تكديس الوقائع ليس هو العلم كما أن كومة من الأحجار ليست هى البيت(٢) . ما التجربة الجيدة ؟ إنها تلك التى تجعلنا نعرف شيئاً آخر غير الواقعة المنعزلة ، إنها تلك التى تمكننا من التنبؤ ، أى تلك التى تمكننا من التعميم ، بل لا يكفى تعميم التجربة ، إنما ينبغى تصحيحها . وكثيراً ما يقال : ينبغى أن نجرب دون فكرة سابقة . ولكن هذا غير ممكن . فكل إنسان يحمل فى داخله تصوره للعالم ولا يستطيع أن يتخلص من هذا التصور بسهوله . وكل تعميم يفترض اعتقاد التعدد والوحدة ، فانها لم تكن لتؤثر بعضها فى بعض ، وسيجهل كل منها الآخر ، ونحن بوجه خاص لن نعرف منها غير جزء واحد . فلا يحق لنا إذن ان نتساءل هل الطبيعة واحدة ، ولكن ينبغى أن نتساءل كيف هى واحدة(١) . والتجربة فى نظر بوانكاريه كما فى نظر كلود برنار ليست إلا فرصة لتحقيق

(١) « قيمة العلم » ص ١٤٢ .

(٢) « العلم والفرض » ص ١٦٨ .

(٣) « العلم والفرض » ص ١٦٩ ، ١٧٢ .

فكرة توجد فى عقلنا من قبل . بيد أن بوانكاريه يذهب إلى أبعد من كلود برنار ، بمعنى أنه يزيد من تحديد دور التجربة . وهو يرفض التجريبية الهندسية (١) . ويرى أنه لا ينبغى أن نستنتج — من كون التجربة تلعب دوراً لا غنى عنه فى نشأة الهندسة — أن الهندسة علم تجريبى ، ولا حتى جزئياً . فلو كانت تجريبية لكانت تقريبية وموقتة . « وموضوع الهندسة هو دراسة مجموعة معينة ، لكن التصور العام للمجموعة يوجد سابقاً فى عقلنا ، على الأقل بالقوة . لكن من بين كل المجاميع الممكنة ، ينبغى أن نختار ما سيكون بمثابة المعيار الذى نقيس به الظواهر الطبيعية . والتجربة ترشدنا فى هذا الإختيار الذى لا تفرضه علينا إنها لا تجعلنا نتبين ما هى الهندسة الأصدق بل ما هى الأيسر (٢) . وكذلك فيما يتصل بالزمان : « لا توجد طريقة لقياس الزمان أصدق من غيرها ، والطريقة المتخذة عامة هى الأيسر فقط . إنه لا يحق لنا أن نقول عن ساعتين إن إحداهما تسير سيراً جيداً والأخرى تسير سيراً رديئاً ، وإنما نستطيع أن نقول فقط إن الأصلح لنا أن نأخذ بما تشير به الأولى » (٤) .

وبهذا المعنى ، وهذا المعنى فقط ، يمكن أن نتحدث عند بوانكاريه عن إصطلاحية Conventionalisme وبرجماتيه Pragmatisme . ذلك أن بوانكاريه يعتقد أنه يعارض جملة نيوتن المشهورة : « لا أتخيل فروضاً » Hypotheses non fingo بأن يؤكد أنه . لا علم بغير فرض ، لأن قيمة العلم والحقيقة بوجه عام تتوقف على إصطلاح Convention ، ونحن فى إختيارنا للفرض نسترشد باعتبارات اليسر Commodité ، وبوانكاريه يفكر هنا خصوصا وقبل كل شىء فى الرياضيات : « إن البديهيات الرياضية ليست أحكاما تركيبية قبلية ولا وقائع تجريبية . إنها إصطلاحات ، وإختيارنا ، من بين كل الإصطلاحات الممكنة ، يسترشد بوقائع تجريبية ، لكنه يظل حراً ولا يتحدد إلا بضرورة

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٠ وما يتلوها .

(٣) « قيمة العلم » ص ٤٤ وما يتلوها .

تجنب التناقض . وإذن ما الرأى فى هذا السؤال : « الهندسة الإقليدية صحيحة ؟ » والرأى أنه سؤال لا معنى له . إنه شبيه بالسؤال عما إذا كان النظام المترى صحيحا بينما القياسات القديمة باطلة ، وعما إذا كانت الإحداثات الديكارتية صحيحة والإحداثات القطبية باطلة . إن هندسة مالا يمكن أن تكون أصح من هندسة أخرى ؛ بل يمكن أن تكون فقط أيسر منها plus Commode والهندسة الإقليدية هى وستظل أيسر هندسة : ١ — لأنها هى الابسط ٢ — ولأنها أكثر انطباقا على خواص الأجسام الصلبة الطبيعة ، هذه الأجسام التى تقترب منها أعضاؤنا وأبصارنا و منها نصنع آلات القياس »(١) . كذلك فى علم الفلك : هاتان القضيتان : « الأرض تدور » و « من الأيسر افتراض أن الأرض تدور » لهما معنى واحد ، وليس فى إحداهما أكبر مما فى الأخرى من الصدق(٢) . كذلك فى علم الفزياء : « لا يهمنا كثيراً أن يوجد الأثير فعلا ، فهذا من إختصاص الميتافيز يقيين ، والجوهرى بالنسبة إلينا أن كل شئ يجرى وكأنه موجود وأن هذا الفرض ميسر لتفسير الظواهر »(٣) وكون كثير من النظريات العلمية زائلا ، لا يحق لنا أن نستخلص منه أنها عبث كلها ولا أن نتحدث عن إفلاس العلم . فالأطلال يمكن أن تكون مفيدة لغرض ما ، وليس ثم نظرية بدت أكثر رسوخا من نظرية فرينل Fresnel التى كانت تعزو النور إلى حركات الأثير . « ومع ذلك فانه يفضل عليها الآن نظرية مكسول : فهل معنى هـــذا أن عمل فرينل كان عبثاً ؟ كلا لأن غرض فرنل لم يكن أن يعرف هـــل ثم أثير حقاً ، وهل هو مكون من ذرات أولا ، وهل هـذه الذرات تتحرك حقاً فى هـذا الاتجاه أو ذاك ، وإنما كان غرضه التنبؤ بالظواهر الضوئية . وهذا أمر تسمح به نظرية فرينل دائماً ، اليوم وكذلك قبل مكسول . والمعادلات التفاضلية دائماً صحيحة . وتعلمنا

---

(١) « العلم والفرض » ص ٦٦ وما يتلوها .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٤١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٥ وما يتلوها ؟ ٦٦ وما يتلوها .

من بعد ومن قبل أن علاقة ما تقوم بين شيء وشيء آخر ، لكن هذا الشيء كنا نسميه قديماً الحركة ، والآن نحن نسميه التيار الكهربائي . فإن كانت هذه العلاقات معروفة فماذا يهم إذا رأينا أن من الأيسر أن نستبدل صورة بصورة أخرى »(١).

ومعنى هذا أن نسبية بوانكاريه لا شأن لها بالشكلية ولا بالنزعة الذاتية . وحينما يتحدث بوانكاريه عن اليسر والنسبية فذلك ليقول إن العقل للانسان هو مقياس كل الأشياء ، لا الهوى ولا تركيب الأفراد . والمهم عنده هو أن يبين أن نشاط العقل هو الحاسم في العمل العلمي وليس التجربة المجردة . ونسبية بوانكاريه نسبية إلى الإنسان ، إنها علاقة التضامن بين الإنسان والبيئة . « إذ ينبغي ألا نفصل الإنسان عن بيئته التي تعيش فيه وبه ومن حوله .

« والعلم هو العلاقة بين الإنسان وبيئته . والعلم سيكون دائماً علمنا — هذا واضح جداً ، لكنه ليس من أجل هذا حلاً مضطرباً ، ولا قولا محكماً ولا يدل على شيء »(٢). وإذا كان العلم نسبياً إلى الإنسان ، فليس نسبياً إلى الفرد . ولا إلى عالم بالذات ، أو هواه ، إنه ليس عملا مصطنعاً ، بل هو الناتج الطبيعي لتفاهم فمثلا خاصية المكان ، وهي أنه ذو ثلاثة أبعاد ، ليست إلا خاصية باطنة للعقل الإنساني إن صح هذا التعبير . ويكفي أن نقضي على بعض هذه الإرتباطات ، أعني هذا التداعي بين المعاني لكي نحصل على لوحة توزيع مختلفة ، وهذا يمكن أن يكفي لكي يحصل المكان على بعد رابع »(٣). لقد خلقنا المكان الذي تدرسه

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٨٩ وما يتلوها .

(٢) راجع جول تانري : « فلسفة هنري بوانكاريه » في مجموعة مقالاته بعنوان : « علم وفلسفة » باريس ، المكان سنة ١٩١٢ .

(٣) « العلم والمنهج » ص ١٢٣ .

الهندسة ، لكن مع تكييفه مع العالم الذى نعيش فيه . لقد أخترنا المكان الأيسر غير أن التجربة هى التى أرشدت أختيارنا(١).

كذلك ينبغى أن ننبه إلى أن نسبية بوانكاريه لا تنفصل عن مثاليته وبراجماتيته ذلك أنه يرى أن المبادىء اصطلاحات وتعريفات مستورة لكنها مشتقة من القوانين التجريبية ، وهذه القوانين توضع مبادىء يعزو إليها عقلنا قيمة مطلقة ومن هنا كان كفاح بوانكاريه ضد بعض المبالغات الأسمية nominalistes لأفكاره . ويرفض النظرية التى تقول إن المبادىء هى كل العلم وأن كل العلم اصطلاحى conventionnelle ويثور خصوصاً ضد النزعة المضادة للعقل والأداتية والأسمية عند لوروا . قال : « فى رأى لوروا أن العلم لا يتألف إلا من مواضعات Conventions ، وأنه يدين لهذا الظرف بتعيينه الظاهرى، والوقائع العلمية : وبالأحرى القوانين هى أعمال مصطنعة للعالم ، والعلم لا يمكن إذن أن يعلمنا شيئاً عن الحقيقة ، ولا يمكن أن يفيدنا إلا كقاعدة للعمل »(٢). وبوانكاريه يرفض هذه الاصطلاحية Conventionalisme وهذه البرجماتية المتطرفتين . ولا شك فى أن « العلم يتنبأ فإنه يمكن أن يكون مفيداً ويصلح أن يكون قاعدة للعمل » : وعلى هذا فالعلم ليس عديم القيمة من حيث هو وسيلة للمعرفة . « بل لا يمكن أن نقول إن العمل هو الغاية من العلم ، وإلا فهل ينبغى علينا أن ندمغ بالبطلان الدراسات التى قامت عن النجم المسمى بالشعرى العبور Sirius بحجة أن من المحتمل أننا لن يكون لنا أى تأثير على هذا النجم ؟ فى نظرى أنا ، على العكس من ذلك ، أن المعرفة هى الغاية ، والعمل هو الوسيلة »(٣). والمفارقة الظاهرة فى رأى لوروا هى دعواه أن العالم هو الذى يخلق الواقعة العلمية .

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٦ .
(٢) « قيمة العلم » ص ٢١٤ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٢٠ .

وبوانكاريه لا يقر بأن العالم يخلق الواقعة العلمية خلقا حراً ، لأن الواقعة الغليظة هى التى تفرض عليه الواقعة العلمية . والواقع أنه لا يوجد حد بين الواقعة الغليظة brut وبين الواقعة العلمية ، وتبعاً لذلك بين العلم والواقع . « فالواقعة العلمية ليست إلا الواقعة الغليظة مترجمة إلى لغة ميسورة »(١).

إن العالم لا يخلق الواقعة العلمية من العدم ، لأنه يصنعها من الواقعة الغليظة . وتبعاً لذلك فانه لا يصنعها كما يريد وبحرية . وكل ما يخلقه العالم فى واقعة هو اللغة التى يعبر بها عنها . فماذا يبقى إذن من دعوى لوروا ؟ يبقى هذا ألا وهو أن العالم يتدخل تدخلا إيجابياً باختيار الوقائع التى تجدر ملاحظتها . وليس أقل من هذا صدقا أن الرابطة بين العلم والواقع أوثق مما يبدو أن لوروا يقر به(٢). وبخلاف لوروا نجد بوانكاريه يعزو إلى العلم طابعاً موضوعياً لأن العلم يمكن نقله عن طريق « القول » أى أنه معقول(٣)، ويكشف لنا عن جانب من الحقيقة الواقعة ؛ وبالجملة فإن عمله عمل توحيد وتجميع وتوافق فى الواقع . فاذا شئنا إذن أن نفهم نسبية بوانكاريه فينبغى ألا ننسى أن فكرة الإنسجام تشغل عنده مكانة أساسية . فمثلا حين يقول إن العلم هو قبل كل شىء تصنيف، وطريقة للتقريب بين الوقائع التى يفصل بينها الظاهر ، وإن كانت مرتبطة بنوع من القرابة الطبيعية المستترة ، أو أن العلم نظام من الإضافات ، فينبغى ألا نفهم هذا بمعنى شكى . إذ أن فكرة النسبية عند بوانكاريه هى بالأحرى مرادفة لكلمة التضامن . « إن الموضوعية ينبغى أن نبحث عنها فى الإضافات » — هذا معناه أن من العبث أن نبحث عنها فى الكائنات منظوراً إليها على أنها منعزلة بعضها عن بعض(٤). وبهذا المعنى فإن بوانكاريه يمهد الطريق إلى نظرية النسبية عند

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٣١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٣٠ وما يتلوها :

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٦٤ وما يتلوها .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٦٦ .

اينشتين . فحين يقول بوانكاريه : « إذن حين نتساءل ما هى القيمة الموضوعية للعلم » — فان هذا لا يعنى : هل العلم يجعلنا نعرف الطبيعة الحقيقية للأشياء ؟ بل معناه هو : هل هو يجعلنا نعرف العلاقات الحقيقية بين الأشياء ، — نقول إن بوانكاريه حين يقول هذا فانه ينبغى علينا ألا نرى فى هذا نسبية بالمعنى الذى تقصده الوضعية . بل رأى بوانكاريه هو أن العلم لا قيمة له إلا إذا كشف لنا عن الارتباط الوثيق بين الأشياء وعن الانسجام الكلى . وطابع اليسر Commodite الذى يعزوه بوانكاريه إلى المعرفة العلمية طابع فوق فردى وفوق زمانى . والعلم بوصفه تصنيفاً يسير ليس فقط بالنسبة إلىّ بل وأيضاً بالنسبة إلى جميع الناس ، وسيظل يسيراً لذريتنا . وعلى كل حال فان الحقيقة الموضوعية الوحيدة فى نظر بوانكاريه هى علاقات الأشياء التى عنها ينشأ الانسجام الكلى(١). فان قبل فرض دوران الأرض الذى قال به كوبرنيقوس فذلك لأن نظام كوبرنيقوس يكشف لنا عن الانسجام الكلى . فعند الآخذ بنظام بطلميوس كل الظواهر ذات الفلكية ليس بينها أية رابطة ، وعند الآخذ بنظام كوبرنيقوس أنها تتولد عن علة واحدة . « فحين أقول : الأرض تدور ، فانى أؤكد أن كل هذه الظواهر ذات علاقة وثيقة ، وهذا حق ، ويظل حقاً وإن لم يكن ثم ولا يمكن أن يكون ثم مكان مطلق »(٢).

لكن بوانكاريه ، مع تقديره للدور الكبير الذى يلعبه فى العلم الإصطلاح والفرض ، يرفض كل نفعية وضيعة وكل اسمية . وقد قال : « للبحث عن الحق ينبغى أن يكون المرء مستقلا ، مستقلا كل الاستقلال(٣) » . « إن العلم الذى يطلب من أجل تطبيقاته فقط هو مستحيل ؛ فالحقائق لا تكون خصبة إلا إذا

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٧١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٧٣

(٣) الكتاب المذكور ص ٢ .

ارتبطت بعضها ببعض . فإن لم يتعلق المرء بتلك التى يترقب المرء منها نتيجة مباشرة ، فإنه ستعوزه الحلقات الوسطى ، ولن تكون ثم سلسلة(١) » . وعلماء الفزياء ، وكذلك علماء الرياضة ، لا ينتظرون ، لدراسة ظاهرة ، أن تكون الحاجة المادية قد ألزمتهم بدراستها . ولو كان علماء القرن الثامن عشر قد تركوا دراسة الكهرباء بدعوى أنها مجرد استطلاع ليس له فائدة عملية لما كنا حصلنا فى القرن العشرين على التلغراف والكيمياء الكهربية و الصناعة الكهربية. إن الوقائع التى تهم علماء الفزياء هى تلك التى يمكن أن تؤدى إلى اكتشاف قانون .« إن الواقعة المنعزلة تلفت كل الأنظار : نظر الرجل العادى ونظر العالم. لكن الشىء الذى لا يستطيع أن يراه غير العالم الفزيائى الحقيقى هو الرابطة التى توحد عدة وقائع تماثلها عميق ولكنه خفى . . . إنه يستشعر ، تحت الواقعة الغليظة ، روح الواقعة »(٢) .

ويمكن من غير شك أن نتحدث عن نفعية علمية أيضاً ، لكن بمعى مثالى نزيه . فهو مثلا يعزو إلى الرياضيات ثلاثة أغراض : ١ — أنها ينبغى أن تقدم أداة لدراسة الطبيعة ، ٢ — أنها ينبغى أن تساعد الفيلسوف على تعمق فكرة العدد والمكان والزمان ، ٣ — وخصوصا أن لها هدفاً جماليا : فأصحابها يجدون فيها متعة شبيهة بالمتعة التى ينالها المرء من الرسم والموسيقى . إنهم يعجبون بالإنسجام الدقيق بين الأعداد والأشكال ، ويدهشون حينما يفتح لهم كشف جديد أفقا غير منتظر(٣) . لكن الرياضى ينبغى ألا يكون مجرد مورد صيغ للفزيائى ، بل ينبغى أن يقوم بينهما تعاون أوثق ، فالرياضيات والفزياء يتدخل بعضها فى بعض . وكل القوانين الفزيائية تستخلص من التجربة ، لكن للتعبير عنها لا بد من لغة خاصة . وهذا سبب من أجله لا يسع الفزيائى أن يستغنى عن

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٨ .

(٢) « العلم والمنهج » ص ٢٢ وما يتلوها .

(٣) « قيمة العلم » ص ١٣٩ .

الرياضيات ، فإن هذه تقدم إليه اللغة الوحيدة التي يستطيع أن يتكلمها(١) خصوصا وأن غرض الفزياء الرياضية هو أن تعرف الفزيائي بالإنسجام الخفي للأشياء بجعله يراها من زاوية جديدة(٢) . ومن ناحية أخرى فان الرياضيات في حاجة إلى الفزياء . « والتاريخ يدل على ذلك ، فالفزياء لم ترغمنا فقط على الاختيار بين المشاكل التي تتبدى مجتمعة ، لقد فرضت علينا مشاكل ما كنا نفكر فيها أبداً لولاها »(٣) . وفي علم الفلك أيضاً يمكن أن نتحدث عن نفعية نزيهة لدى پوانكاريه . « إن علم الفلك مفيد لأنه يرتفع بنا فوق أنفسنا ، إنه مفيد لأنه عظيم ، إنه مفيد لأنه جميل إنه هو الذي يدلنا كم الإنسان صغير بجسمه وكم هو كبير بعقله ، لأن هذا الكون الهائل الرائع الذي لا يؤلف جسمه فيه غير نقطة غامضة ، يستطيع عقله أن يحيط به كله وأن يستمتع بانسجامه الصامت »(٤) . وبفضل علم الفلك نسيطر الآن ، لأنه هو الذي علمنا أن ثمت قوانين ، وأن هذه القوانين حتمية . ونيوتن هو الذي علمنا أن القانون ليس إلا رابطة ضرورية بين الحالة الحاضرة للعالم وحالته التالية مباشرة . « وعلم الفلك أيضاً هو الذي علمنا أكثر من غيره أن لا نثق بالمظاهر . واليوم الذي أثبت فيه كوپرنيقوس أن ما كان يعتقد أنه أرسخ الأشياء كان في حركة ، وأن ما كان يعتقد متحركا كان ثابتا ، قد بين لنا كم تخـــدع البراهين الصبيانية التي تصدر مباشرة عن المعطيات المباشرة لحواسنا »(٥) . كذلك يمكن أن يتحدث عن نفعيه مثالية عند پوانكاريه حينما يقول : « لا أقول إن العلم مفيد لأنه يعلمنا كيف نبني الآلات ؛ بل أقول الآلات مفيدة لأنهـا تعمل من أجلنا وبذلك توفر لنـا وقتا أطول للاشتغال بالعلم » . ولهذا فإن پوانكاريه يرفض نفعية كونت الوضعية : « لقد قال أوجست كونت ،

---

(١) الـكتاب المذكور ص ١٤ .
(٢) الـكتاب نفسه ص ٥٧
(٣) الـكتاب نفسه ص ١٤٨ .
(٤) الـكتاب نفسه ص ١٥٧ .
(٥) الـكتاب نفسه ص ١٦٣ .

لا أدرى أين : أن من العبث أن أسعى لمعرفة تركيب الشمس ، لأن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون ذات فائدة لعلم لاجتماع . كيف بلغ به قصر النظر هذا الحد ؟ ! ألم نشاهد أنه بعلم الفلك انتقلت الإنسانية من الطور اللاهوتى إلى الطور الوضعى، على حد تعبيره ؟ » (١) . وبعبارة أخرى ، إن السمو الباطن ، لا الفائدة الخارجية ، هى التى استعلها بوانكاريه مقياسا لتقدير قيمة العلم . ويكفى أن يفتح المرء عينيه ليرى أن غزوات الصناعة التى أثرى منها كثير من الرجال العمليين ما كانت لتحدث لو لم يوجد غير هؤلاء الرجال العمليين . ولم يسبقهم مجانين نزاه ماتوا فقراء ولم يفكروا أبداً فى المنفعة ، لكنهم كانوا يهتدون بشىء غير هواهم » ٢) . وهذا الذى اهتدوا به هو البحث عن نظام الكون المنسجم .

ومن الأوجه المميزة لنقد العلم عند بوانكاريه الأهمية الكبرى التى يعزوها إلى فكرة الاحتمال فى العلم . وبهذا المعنى خصوصا يتابع عمل كورنو . فدمغ حساب الاحتمالات، هكذا ظن مع كورنو ، معناه دمغ العلم بأكمله . وهو يسعى لتصنيف مشاكل الاحتمال وفقا لعمق جهلنا المتفاوت . ففى الرياضيات يمكن أقتراح مشاكل احتمال — وتلك هى الدرجة الأولى من الجهل . وأما فى العلوم الفزيائية فجهلنا أكبر . فان حال نظام ما فى لحظة معينة يتوقف على شيئين : حالته المبدئية والقانون الذى تبعا له تتغير هذه الحالة . لكن كثيراً ما يحدث أن نعرف القانون دون أن نعرف الحالة المبدئية. هنالك لامفر من اللجوء إلى حساب الاحتمال(٣) . والدرجة الثانية هى حين يكون مجهولا ليس فقط الأحوال المبدئية لظاهرة ما ، بل وأيضا القوانين نفسها . « وللقيام بأى حساب إحتمال ، وحتى ليكون لهذا الحساب معنى، فإنه ينبغى أن نتخذ كنقطة ابتداء، فرضا أو مواضعة تحتمل دائما

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٦٦ :

(٢) « العلم والمنهج » ص ٩ .

(٣) « العلم والفرض » ص ٢١٩ وما يتلوها .

درجة ما من الاعتباط »(١) . وفى الواقع الفزيائى نجد أن العلة لا تنتج معلولا ، بل جملة من العلل المتمايزة تتضافر على إحداث المعلول ، دون أن يكون لدينا إلا وسيلة لتمييز نصيب كل منها .

ومن الحق تقريبا أن حركة البندول ترجع إلى جاذبية الأرض فقط ، لكن لو شئنا الدقة تماما فينبغى أن نقول إنه حتى جاذبية الشعرى العبور تؤثر فى البندول. وبدلا من أن نقول : « نفس الأسباب تستدعى نفس الزمن لإحداث نفس النتائج » ينبغى أن نقول « إن أسبابا تكاد أن تكون واحدة تستدعى نفس الزمن لإحداث نفس النتائج تقريبا »(٢) .

كذلك فيما يتعلق بفكرة الصدفة هناك أوجه تشابه بين پوانكاريه وكورنو . فكلاهما لا يعد الصدفة مقياسا لجهلنا . ولابد أن تكون الصدفة شيئا آخر غير الاسم الذى نطلقه على جهلنا ، وينبغى أن نميز بين الظواهر التى نجهل أسبابها، الظواهر العرضيه التى يعلمنا حساب الاحتمالات شيئا عنها مؤقتا ، وتلك التى ليست عرضية ولا نستطيع أن نقول عنها شيئا طالما كنا لم نحدد القوانين التى تحكمها . وفيما يتصل بالظواهر العرضية نفسها من الواضح أن المعلومات التى يقدمها الينا حساب الاحتمالات لن تتوقف عن أن تكون صادقة حينما تصبح هذه الظواهر معروفة على نحو أفضل(٣). ويذكر پوانكاريه بضعة أمثلة تدل على أن الصدفة ليست نتيجة جهلنا ، بل هى أمر إيجابى سيوجد أبدا . فمثلا إذا ارتكز مخروط على طرفه المدبب ، فاننا نعلم أنه سيقع ، لكننا لا نعرف على أية ناحية يقع . والصدفة وحدها هى التى تقرر ذلك . فأقل تماثل ، وأقل هزة خفيفة جداً ،

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٤٣ .

(٢) « قيمة العلم » ص ٤٢

(٣) « العلم والمنهج » ص ٧٠

ونفس هواء يجعله يميل إلى ناحية أو إلى أخرى . ومثل آخر هو الصعوبة التى يلقاها علماء الجو فى التنبؤ بالجو بيقين ونحن نشاهد أن الاضطرابات الكبيرة تحدث على العموم فى المناطق التى يكون فيها المناخ فى حالة توازن غير ثابت . وعلماء الجو يشاهدون جيداً أن هذا التوازن غير ثابت ، وان إعصاراً سيولد فى مكان ما ، لكن أين ، هذا مالا يستطيعون أن يحددوه . وليس أقل من هذا دلالة توزيع الكواكب الصغيرة على البروج ولعبة الروليت . ومن هذه الأمثلة كلها يستخرج بوانكاريه النتيجة التالية : « إن سبباً صغيراً جداً يند عنا ، يحدث نتيجة كبيرة لا نملك إلا أن نراها ، وحينئذ نقول إن هذه النتيجة ترجع إلى الصدفة . ولو كنا نعرف بالدقة قوانين الطبيعة ووضع الكون عند اللحظة المبدئية ،كان فى وسعنا أن نتنبأ مقدماً بوضع هذا الكون نفسه فى لحظة تالية . لكن حتى لو لم يعد فى قوانين الطبيعة سر لنا ، فاننا لا نستطيع أن نعرف الوضع المبدئى إلا بطريقة تقريبية . فيصبح التنبوء مستحيلا ونكون أمام ظاهرة اتفاقية »(١) .

والظواهر تخضع لقوانين الصدفة حينما تكفى فروق صغيرة فى الأسباب لإحداث فروق كبيرة فى النتائج(١) . وهذا ينطبق أيضا وبوجه خاص على ميدان العلوم الأخلاقية ، وفى التاريخ على وجه أخص . وأكبر صدفة هى ميلاد رجل عظيم . فبالصدفة وحدها التقت خليتان تناسليتان مختلفتا الجنس (ذكر وأنثى) كانت كل منهما تحتوى من ناحيتها على العناصر المستسرة التى أدى رد فعلهما المتبادل إلى انتاج العبقرية . وكان يكفى القليل جدا لصرف الحيوان المنوى الذى يحملها عن طريقه ، وكان يكفى أن ينحرف بمقدار عشر مليمتر لكيلا يولد نابليون فيتغير بذلك مصير القارة الأوروبية(٣) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٧١ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨٣

(٣) الكتاب نفسه ص ٩٥ .

وسمة أخرى مميزة لتصور بوانكاريه للمنهج العلمى هى الدور الكبير الذى يعزوه إلى العيان وإلى اللاشعور ، ولا حاجة بنا إلى ذكر أن هذه النزعة العيانية intuitisme ليست أبداً نزعة برجسون العيانية . فما يقصده بوانكاريه حين يتحدث عن العيان (أو الوجدان) واللاشعور هو أن المنطق البحت لن يؤدى بنا أبداً إلا إلى تحصيل حاصل ؛ ولن يستطيع أبدا أن يخلق شيئا جديدا . ولوضع الحساب ولوضع الهندسة أو لصنع أى علم كان نحن فى حاجة إلى شىء آخر غير المنطق البحت(١) . إن علم البرهنة ليس هو كل العلم ، وينبغى أن يحتفظ العيان بدوره مكملا أو موازيا أو سما مضاداً للمنطق(٢). والتحليل البحت يهىء لنا طائفة من الطرائق التى يضمن لنا عصمتها ، ويفتح أمامنا آلافاً من السبل المختلفة التى نستطيع أن نسلكها بكل ثقة وأمان . ولابد لنا من ملكة تجعلنا نشاهد الهدف من بعيد ، وهذه ملكة هى العيان intuition . « وهكذا نجد أن لكل من المنطق والعيان دوراً ضرورياً وكلاهما لاغنى عنه. والمنطق ، الذى تستطيع وحده أن يقدم اليقين ، هو أداة البرهنة : أما العيان فأداة الاختراع(٣) » .

والاختراع هو التمييز ، وهو الاختيار ، وهو إدخال النظام والانسجام. والعمل اللاشعورى غير ممكن وعلى كل حال فهو غير خصب إلا إذا سبق من ناحية ، وتلى من ناحية أخرى بفترة عمل شعورى . فهذه الالهامات المفاجئة لاتنشأ إلا بعد أيام من المجهودات الإرادية بدت غير مثمرة وظن المرء إبانها أنه لا يعمل عملا مفيدا(١) . وإيضاحا لهذه الفكرة يذكر بوانكاريه تجربة حدثت له وهو يقص كيف كتب أول بحث له عن الدوال الفوكسية(٤) Fonc'ions Fuchsiennes

---

(١) « قيمة العلم » ص ٢٠

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٩.

(٣) « العلم والمنهج » ص ٥٧ ؛

(٤) « نسبة إلى فوكس (لما نويل لازارس) الرياضى الألمانى ولد فى ٥ ـ ٥ ـ ١٨٣٣ فى موشن بمقاطعة پوزن وصار أستاذا مساعدا فى برلين سنة ١٨٦٦ وأستاذا فى جريفسفلد سنة ١٨٦٩ ثم فى جيتنجن وهيدلبرج ، وعاد استاذا فى برلين سنة ١٨٨٤ . واشتهر بأبحاثه فى الجبر وخصوصا فى الدوال ووضع نظرية فى المعادلات التفاضلية الخطيه التى تعد عن أهم الاكتشافات الرياضية فى القرن التاسع عشر ، عنى بدراستها بوانكاريه (المترجم) ».

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٥

والأنا اللاشعورى ، أو كما يقال : الأنا تحت الحدى Subliminal ، ويلعب دورا رئيسيا فى الاختراع الرياضى . بيد أن هذا الأنا تحت الحدى ليس آليا بحتا : والعمل الرياضى ليس عملا آليا بحتا ، لأن المطلوب ليس مجرد تطبيق قواعد ، وصنع أكبر عدد من التركيبات الممكنة وفقا لقوانين ثابتة معلومة ، بل العمل الحقيقى للمخترع يقوم فى الاختيار بين هذه التركيبات بحيث يستبعد غير المفيد منها ، أو بالأحرى عدم تحمل نفقة القيام بها ، وإذن يمكن أن نقول إن الأنا تحت الحدى ليس أقل مرتبة من الأنا الواعى ؛ إنه ليس آليا بحتا ، بل هو قادر على التمييز ، وفيه لطافة وتوسم : ويستطيع أن يختار وأن يتنبأ(١) وعلى كل حال فإنه فى الرياضيات تتم البرهنة بواسطة المنطق ويتم الاختراع بواسطة العيان . وبدون العيان يصبح المهندس مثل كاتب يتقن النحو ولكن ليست لديه أفكار(٢) .

ولكى نفهم جيدا النزعة العيانية عند بوانكاريه ، أعنى نظرته إلى العلاقة بين المنطق والعيان فى الرياضيات ، يخلق بنا أن ننظر فى نقده للمنطق الرياضى كما وضعه كوتيرا وبرتراند رسل وهلبرت وبيانو . فإن بوانكاريه فى هذا النقد يدافع عن كنت ضد حملة كوتيرا وسائر أصحاب المنطق الرياضى ، وفى رأى كوتيرا أن الأبحاث الجديدة ، وخصوصا أبحاث رسل وبيانو ، قد حسمت النزاع نهائيا ، ذلك النزاع الذى كان معلقا منذ زمن طويل بين ليبنتس وكنت . « فان هذه الأبحاث الجديدة قد أثبتت أنه لاتوجد أحكام تركيبية قبلية ، وأثبتت أن الرياضيات يمكن إرجاعها كلها إلى المنطق ، وإن العيان لا يلعب فيها أى دور . وهذا ماعرضه كوتيرا فى كتابه « مبادىء الرياضيات » ؛ وهو ما قاله بشكل أوضح فى خطبته التى ألقاها بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة كنت (فى الجمعية الفرنسية للفلسفة) ، حتى إنى

---

(١) « العلم والمنهج » ص ٥٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٤ .

سمعت جارى يقول هامساً : « ظاهر تماماً أن هذه ذكرى موت كنت ! »(١)
وبوانكاريه لا يوافق على هذا الطعن القاطع(٢). بل يرى بالأحرى أنه إذا سلم
بمبادىء المنطق فانه لا يمكن اكتشاف ، بل ولا البرهنة على كل الحقائق الرياضية
دون إهابة بالعيان مرة أخرى . ومبدأ الاستقراء الكامل يبدو له ضرورياً
للرياضى وغير ممكن أن يرد إلى المنطق(٣). وفى رأى بوانكاريه أن كوتيرا يعزو
أهمية مبالغاً فيها إلى لغة بيانو الرمزية ، مع إقراره بأن هذه اللغة ميسرة .
والمبادىء غير القابلة للبرهنة التى أدخلها رسل فى المنطق هى فى نظر بوانكاريه
دعوات إلى العيان ، وأحكام تركيبية قبلية (٤). وبوانكاريه لا يرى فى المنطق
الرياضى غير عوائق للمخترع . « إن المنطق الرياضى يحملنا على أن نصرح بكل
ما نضمره عادة ، ويرغمنا على التقدم خطوة خطوة ، ولعل هذا آمن ، لكنه
ليس أسرع . إذن المنطق الرياضى لا يعطينا أجنحة بل أقنعة »(٥). « فالمنطق
يظل إذن عقيما ، إلا إذا أخصبه العيان(٦): وهذا العيان يعطينا إياه البرهان
بالإنابة الذى يمكن أن يسمى أيضاً باسم الاستقراء للرياضى ، وهو النموذج
الحقيقى للحكم التركيبى القبلى : وليست التجربة غير فرصة لتطبيقه . غير أن
بوانكاريه لا يود أن يطبق البرهان بالإنابة ، مع ما يمتاز به من ضرورة عيانية
وتركيبية ، على كل العلوم. بل هو يرى بالأحرى — ولعل ذلك بتأثير بوترو —
أن لكل علم منهجاً خاصاً . وقصارى الأمر أن البرهان التركيبى والعيانى

---

(١) راجع كوتيرا : « مبادىء الرياضيات » وخصوصا راجع خطبته فى الذكرى المئوية لوفاة كنت فى الجمعية الفرنسية للفلسفة » .

(٢) « العلم والمنهج » ص ١٦٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٦٧ ومايتلوها .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٨٤ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٠٣ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٢٢٣ .

هنا جاءت دقتها : فهنا يستطيع العقل أن يؤكد لأنه هو الذى يأمر ويقرر لكن لا يمكن أن يطبق إلا على الحساب والتحليل البحت ؛ أما فى الهندسة فنحن بإزاء تركيبات اصطلاحية نختارها بسبب يسرها ، ولا تستطيع أية تجربة أن تفرضها علينا . والهندسة تقوم على فروض ، أى على تعريفات واصطلاحات مقنعة.ومن هنا جاءت دقتها : فهنا يستطيع العقل أما يؤكد لأنه هو الذى يأمر ويقرر. لكن هذه الأوامر (أو القرارات) لا يمكن أن تفرض على الطبيعة ، ولا تفيد إلا فى جعل علمنا ممكناً، وتساعدنا على إدخال النظام فى الظواهر المحسوسة .وفى الميكانيكا والفزياء ، يسير العالم بمعونة القوانين التى يستمدها من التجربة على أدق نحو ممكن، أو عن طريق فروض توضع بمثابة مبادىء وتحول المباشرة إلى تعريفات . وعلى كل حال فإننا فى أرض التجربة والاصطلاح البحت لا يكفى بعد . ومن هنا كفاح پوانكاريه ضد مبالغات بعض متابعيه ، خصوصاً ضد اسمية لوروا .

ويمكن أن نعد تصور پوانكاريه للعلاقة بين الأخلاق والعلم على أنها المظهر المميز الأخير بصراحة ضد سيطرة النزعة العلمية . وهنا نستطيع أيضاً أن نتحدث عن تأثير الكنتية فيه . وعبارة كنت : « كان على أن أتخلى عن العلم لأخلى المكان للايمان » — هذه العبارة يبدو أنها أرشدته فى هذا المضمار. ورأى پوانكاريه الأساس فى هذه المسألة هو : « لا يمكن أن يكون هناك أخلاق علمية ؛ كذلك لا يمكن أن يكون هناك علم مناف للأخلاق »(١) ؛ وهذا بسبب نحوى خالص : « فإذا كانت مقدمتا القياس كلتاهما فى صيغة المضارع indicatif فإن النتيجة ستكون أيضاً فى صيغة المضارع . . . ومبادىء العلم ، ومصادرات الهندسة هى ولا يمكن إلا أن تكون فى صيغة المضارع » . فإن صح هذا ، فلا يمكن أن نشتق من العلم أوامر أخلاقية . وأبرع مجادل لا يستطيع أن يشتق من العلم هذه الجملة : أفعل هذا ، أو لا تفعل هذا ! — أى جملة تؤيد الأخلاق أو تعارضها . وكل أخلاق توكيدية

(١) « العلم والأخلاق » « الأفكار الأخيرة » ، پاريس ، فلاماريون ، سنة ١٩١٩ ص ٢٢٥ .

(دوجماتيقية) وكل أخلاق برهانية لابد أن تخفق ؛ إنها تشبه آلة ليست فيها أية طاقة محركة بل فيها انتقال حركة فحسب . والمحرك الأخلاقى لا يمكن أن يكون غير العاطفة . « لا يمكن أن نبرهن على أنه ينبغى إطاعة الله ، حتى لو برهن لنا على أنه قدير قدرة مطلقة وأنه يمكنه أن يسحقنا . . . . لكن إذا كنا نحب هذا الإله ، فإن كل برهنة فضول وزيادة ، وتبدو لنا الطاعة أمراً طبيعياً »(١) . وتبعاً لذلك فإن الاعتراضات على « علم الآيين » (وبوانكاريه يفكر خصوصا فى كتاب ليفى بريل : « الأخلاق وعلم الآيين ») هى فضول ولا حاجة إليها . والعلم الحقيقى ، أعنى التجريبى ، يحذر كل تعميم متعجل . إنه يتقدم ببطء . إنه يحترم الماضى . و « علم الآيين » ليس أخلاقا . إنه وصفى خالص . ولا يمكن أن يحل محل الأخلاق ، كما أن رسالة فى فسيولوجيا الهضم لا يمكن أن تغنى عن أكلة طيبة(٢) . أما الحتمية العلمية فلا سبيل إلى إنكارها . فالعلم يفرض الحتمية قبلياً ، والعلم حتمى بعدياً أيضاً ، وبدون الحتمية لا يمكن أن تقوم للعلم قائمة . لكن هذه العلامة المميزة للعلم لا يمكن أن تضر بالأخلاق . فإذا كانت فكرة الحرية قوة ، كما قال فوييه بحق ، فإن هذه القوة لن تقل أو تكاد ، لو أثبت العلماء يوما ما أنها لاتقوم إلا على وهم . فإن هذا الوهم من الرسوخ بحيث لا يمكن تبديده ببضعة براهين . ونصير الحتمية المتشدد كل التشدد سيظل مدى طويلا ، فى أحاديثه اليومية ، يقول : أريد ، بل وينبغى على ، وأن يعتقد ذلك بأقوى أجزاء نفسه ، ونعنى به الجزء غير الواقى والذى لا يبرهن . كذلك من المستحيل أيضاً أن لا يسلك المرء مسلك الرجل الحر ، كما أنه من المستحيل ألا يبرهن برهنة العالم القائل بالحتمية حينما يشتغل بالعلم » . وهكذا نرى أن الأخلاق والعلم لا يناقض أحدهما الآخر . « وبقدر ما يتقدمان فإنهما يعرفان كيف يتكيف أحدهما مع الآخر(٣) » .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٤٦ ومايتلوها .

لكن إذا كان العلم وحده لا يستطيع أن يخلق الأخلاق ولا أن يزعزع أو يحطم الأخلاق التقليدية ، فإنه يستطيع أن يؤثر تأثيراً غير مباشر . « إنه يستطيع أن يولد عواطف جديدة ، لا لأن العواطف يمكن أن تكون موضوعات للبرهنة ، ولكن لأن كل شكل من أشكال النشاط الإنسانى تحدث رد فعل فى الإنسان نفسه وتضع له روحاً جديدة » . ومن شاهد ، ولو من بعيد ، انسجام القوانين الطبيعية الرائع ، سيكون أكثر استعداداً من غيره لإيلاء مصالحه الشخصية أهمية ضئيلة . فإذا اتخذ هكذا عادة النزاهة ، تابعته هذه العادة أينما كان ، وتظل حياته كلها معطرة بها(١) . خصوصاً وأن الوجدان الذى يشيع فيه هو حب الحق ؛ أفليس هذا الحب أخلاقا بأكملها ؟(٢) . وإذا كان العلم ، كما قال أرسطو ، موضوعه ما هو كلى ، فإن المرء يميل إلى جعل المصالح الشخصية تابعة للمصالح العامة ، وهذه أيضاً أخلاق(٣) . لكن المهم خصوصاً هو أن العلم عمل جماعى ، ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر ؛ « إنه مثل حركة يحتاج بناؤها إلى قرون وعلى كل إنسان أن يقدم حجره ، وهذا الحجر يكلفه أحيانا حياته كلها . . . إننا نشعر بأننا نعمل من أجل الإنسان ، وهذا ما يجعل الإنسانية أعز علينا وأحب »(٤) . وأخيراً فإن كون العلم يميل أكثر فأكثر إلى أن يدلنا على تضامن أجزاء الكون المختلفة ، وأن يكشف لنا عن انسجامه ، فإنه ينحو نحو الوحدة ، ويدخل فى حياة الإنسانية مزيداً من الانسجام(٥) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢٨ وما يتلوها .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٣٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٣٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

إميـل بورل

وإكمالا لنقد العلم عند پوانكاريه ، وخصوصاً نظريته فى الصدفة ، نود أن نلفت نظر القارىء إلى كتاب العالم الرياضى إميل بورل : « الصدفة »(١) . ولقد أثرت فلسفة بوترو فى الإمكان contingence ، أثرت تأثيراً كبيراً فى تصور بورل للصدفة . يرى بورل أن التفسير الآلى البحت لظواهر الطبيعة غير كاف ، بل ينبغى إكماله بتفسيرات إحصائية . « فالتفسير الإحصائى لظاهرة معناه النظر إليها على أنها نتيجة عدد كبير جداً من الظواهر المجهولة التى يحكمها قانون الصدفة »(٢) . والإمكان contingence أمر إيجابى وليس مجرد نتيجة لجهلنا ، حتى إننا لا يحق لنا أن نتحدث عن حتمية مطلقة لقوانين الطبيعة . والواقع أنه « على الرغم من تقدم العلم ، فإن ثمة وقائع كثيرة لا يستطيع الإنسان أن يتنبأ بها . . . والناحية الجنسية فى المواليد الإنسانية حالة مميزة لمشكلة ظلت دون حل حتى الآن على الرغم من بساطة صيغتها على الأقل فى الظاهر »(٣) . و « القانون الإحصائى » يختلف عن القانون الطبيعى فى « كونه لا يسمح بالتنبؤ بظاهرة معينة ، بل يعلن فقط نتيجة إجماليه تتعلق بعدد غير قليل من الظواهر المتماثلة » . والقانون الإحصائى لا يفرض نفسه على العقل الإنسانى بنفس الضرورة التى للقوانين الطبيعية . وما يميز الاحتمال الإحصائى هو أن قيمته لا تعرف مقدما وفقا لطبيعة الظاهرة ؛ بل تنشأ عن المعرفة المفصلة الدقيقة لعدد كبير من الظواهر(٤) . والاحتمال الإحصائى يمكننا من أن نفهم ضرورة ظاهرة كلية global ليست غير متفقة مع « حرية » الظواهر الجزئية وأن الحتمية المفترضة مطلقة للظواهر الجزئية لا تمكن من

---

(١) باريس ، ألـكان ، سنة ١٩١٤ .
(٢) الـكتاب المذكور ص III من المقدمة .
(٣) « « « « « ٦ .
(٤) الـكتاب المذكور ص ٨ وما يتلوها .

التنبؤ بالظاهرة الكلية تنبؤاً دقيقاً . وعلى كل حال فإن الحتمية المطلقة ـ فى نظر بورل ـ أمر لا يمكن الأخذ به ، « لأنه مهما يكن من ضآلة النصيب الذى يعطى للحرية فى العالم . فان ثمت هوة بين عالم فيه يوجد هذا المقدار (أو النصيب) وعالم يستبعد منه هذا المقدار(١) » . ومن هنا جاء كفاح بورل ضد النظرية القائلة بأن الشعور ظاهرة فضولية épiphéronêne صحيح أن بورل يقر بأننا سنصل شيئاً فشيئاً إلى التحديد العلمى لقوانين حركات المخ . « لكن الشىء الذى لا يمكن أبداً أن نحلله تحليلاتاما هو تفاصيل هذه الظواهر فى المستوى الجزيئى ، وسيكون من المستحيل علينا إذن أن نعرف إلى أى حد :حتمية هذه التفاصيل معرفة دقيقة(٢) » .

وبتطبيقه لنظريته فى الصدفة على الكون كله يصل بورل إلى القانون العام للتطور الذى قول « إن الكون يسير دائما من الأحوال الأقل احتمالا إلى الأحوال الاكثر احتمالا(٣) » .

وأخيرا يجدر بنا أن نشير إلى أن بورل أحد الرياضيين الأوائل الذين أخذوا بنظرية النسبية لأينشتين . وهذا ما فعله ليس فقط فى مقدمة الترجمة الفرنسية لرسالة اينشتين التى عنوانها : « فى نظريه النسبية الخاصة والعامة ، عرض مفهوم للجميع » (عند الناشر فيفيج وابنة ، ف براونشفيج) وقد ترجمتها إلى الفرنسية الآنسة ج . روفير (باريس ، سنة ١٩٢١) ـ بل وأيضا فى كتابه « المكان والزمان » (المجموعة العلمية الجديدة، باريس، ألكان، سنة١٩٢٢) . قال : « إن نظرية النسبية ـ بإدخالها الجاذبية الكلية فى تصور للعالم أعم ، وربطه خصوصا بالظواهر الكهربية والضوئية » ـ نقول إن نظرية النسبية العامة لأينشتين قد لقيت إعجابا وحب استطلاع شديدين فى الأوساط العلمية فى الدنيا بأسرها(٤) » .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٥ .

(٢) الكتاب نفسة ص ٢٩٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٠٢ .

(٤) « المكان والزمان » ص ٤٠ .

بوكس بورل

وكتاب الشاعر ، العالم الفيلسوف بوكس بورل (رونى الأكبر) ، وعنوانه « الكثرية » ، بحث فى انفصال الظواهر ولاتجانسها(١) ، إسهام مفيد فى مذهب الصدفة وفى تعيين حدود المعرفة العلمية وقوانينها . ورونى خصم لدود للواحدية والجبرية . ذلك أن الكثرية تقول إن كل شىء يختلف عن كل شىء آخر . واللاتجانس عام ، ولا يمكن رده (إلى التجانس) ، وليس ثم ضرورة مطلقة فى القوانين ، بل يوجد فروق دقيقة عديدة للمماثلة وتنوع كبير للتقريب(٢) . صحيح « أنه فى كل مكان نجد مماثلات عميقة عديدة ، لكنها ليست إلا مماثلات ، وليست هويات » . وكل فارق يظل لغزا لا يمكن حله إذا عارضناه بالهوية الجوهرية ، ولا يستطيع المرء أن يدرك كيف أن ما هو واحد يتبدى تحت هذا العدد العديد من المظاهر المختلفة . والاختلاف يؤدى أيضا إلى الانفصال : إذ يستحيل على أن أتخيل اختلافا دون أن أشاهد فى نفس الوقت ظهور الانفصال . ويؤدى أيضا إلى تنويع الارتباط بين الأشياء ويجعل من غير الممكن أن يكون الارتباط كاملا وكل قول بالوحدة يرتبط بإمكان إرجاع المختلف إلى البسيط أو توليد البسيط من المتنوع . لكننا كلما تعمقنا دراسة أساس الأشياء تبين لنا أن هذا وهم : « منذ نصف قرن ، هكذا قال هنرى پوانكاريه ، كان يقال إن الطبيعة تحب البساطة ، لكن الطبيعة قد كذبت هذا مرارا منذ ذلك الحين(٣) » . كذلك يؤكد رونى مع پوانكاريه أنه لا يوجد غير مساواة واحدة وهوية تقريب واحدة . وهكذا نجد أن مناهج التقريب تلعب فى الرياضيات دوراً متزايد الأهمية . كذلك نجد

---

(١) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٦٢ وما تلوها .

أن أبحاث علماء الفلك والميكانيكا والفزياء والكيمياء تخضع لقياسات لا يتخيل أحد من الناس أنه يستطيع أن يمضى بها حتى المطلق ، وإنها تكتسب خصوبة من نظريات يحسب فيها دائما حساب العدد ونسبية العناصر . ومذهب الكثرة يقضى على كل أمل فى معرفة كلية بالكون ، حتى ضمن حدود غامضة . ويحدد العلم بأنه مجموعة من الوقائع ، الجزئية بالضرورة ، الضئيلة بالضرورة ، ويرينا ، حتى فى أعلى التركيبات ، مجموعة ضئيلة من المماثلات . صحيح أن العلم قابل لتطور لا نستطيع أن نضع له حدا ، وهو لا يتوقف أبداً أمام مالا يقبل أن يعرف ، لكنه مع ذلك على قدرنا وعلى صورتنا ، أى أنه محدود جداً . وأخيرا فان بوكس بورل (رونى الأكبر) يرى فى مذهب الكثرة « تشجيعا على تجاوز الاطرادات الظاهرة التى تدفع العلماء دوريا إلى بلورة الوقائع فى نظريات جامدة(١) » .

ويأخذ بوكس بورل بعين الاعتبار بعض الاعتراضات التى وجهت إليه ويتابع حجاجه فى كتاب ثان فى الفلسفة عنوانه : « العلوم ومذهب الكثرة »(٢) فيه يحاول أن يبين أن المنهج العلمى كثرى النزعة . وهنا أيضا يرفض بشدة فكرة المتجانس . قال : إن فكرة المتجانس تسبق مباشرة فكرة العدم . وتتضمن الخلو من كل فعل وبالأحرى من كل فعل متبادل ، وهى من ناحية أخرى فكرة سلبية بحت . والقول بالوحدة لا يتفق مع طبيعة عقلنا ولا مع نتائج التجربة(٣) . صحيح أن العلم دائما يهمل ويعمم ويرمز . ولكن إذا اقتصر العلم على البقايا المتفضلة عن هذه الضروب من الإهمال والتعميم وهذه الرموز ، فانه لن يلبث أن يفلس . وفى مقابل ذلك نراه لا يتوقف عن دفع التقريب ، والتقليل من الإهمال ، وحل الأمور الكلية ، وتنويع الرموز . والتجريب المتواصل يضع العلم دائما على صلة بتعقد الواقع .

---

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

(٣) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٢ ، مجموعة جديدة فى الفلسفة العلمية .

(٤) الكتاب المذكور ص ١ .

وبجعله في كل مرة يكتشف اختلافات جديدة(١) . « ولا شك في أن العلماء ، شأنهم شان الفلاسفة ، يميلون إلى السير حتى النهاية وبالتالى إلى خلق تصورات سلبية يعتقدون أنها ذات وحدة ، لكن عند الفحص يتبين أن وحداتهم هذه وحدات لفظية بحت : والتحليل يلغيها كلها »(٢) .

جول تانرى (١٨٤٨ — ١٩١٠)

لم ينشر الرياضى جول تانرى ، أستاذ أميل بورل ، كتابا خاصا عن مشكلة حدود المعرفة العلمية . لكن أبحاثه الرياضية تتناول مبادىء الرياضيات وأسس التحليل . ثم نجد خصوصاً في مجموع من المقالات عنوانه «علم وفلسفة »(٣) طائفة من الأفكار المتصلة بنظرية المعرفة تخول لنا أن نعده ممثلا لنقد العلم . وما يهم تانرى خصوصا هو منطق العلوم والميتافيزيقا . وفى اتجاه المثالية النقدية يرى أن معرفة العالم الخارجى تتوقف على تركيبنا العقلى وأن انتظام قوانين الطبيعة ذو طابع اصطلاحى . إننا نعرف أنفسنا وأحوال شعورنا بطريقة مباشرة :

« ومعرفتنا بالعالم الخارجى نسبية إلينا ، مهما افترضنا أنها كاملة . وليس فى تصور كوبرنيقوس وما يترتب عليه من نتائج إذلال ولا عزاء ، فليس جسم الإنسان بل فكره دائما هو مركز الكون ، الكون الذى يعرفه »(٤) . وتانرى مثل بوانكاريه ، يقدر قيمة المعرفة العلمية من ناحية اليسر ، أى من حيث هى تمكننا من استخلاص بعض الأمور المتناظرة ، فى تعقد الأشياء اللامتناهى ؛ الأمور المتناظرة التى يعبر عنها بصيغ بسيطة يستطيع عقلنا إدراكها بسهولة .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٥ .
(٣) باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٢ .
(٤) الكتاب المذكور ص ١٩ .

كذلك يتفق مع بوانكاريه فى أن مسألة معرفة هل الهندسة الإقليدية أصدق من غيرها هى مسألة لا محل لها : إنهما متساويتان ، بمعنى أنه يمكن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى ، وترجمة الواحدة إلى الأخرى ، ولا محل ، فى دراسة العالم الخارجى ، لرفض الهندسة الإقليدية إلا إذا نشأ عن ذلك تبسيط مهم(١) .

وتانرى أيضا خصم للحتمية ولكل محاولة لرد الأعلى إلى الأدنى . وهو يحتج على ميل بعض العلماء إلى إرجاع الواقع إلى صيغ رياضية جامدة . فاذا قدرنا أن العلم لا يستطيع أن يدرس ، من الظواهر اللامتناهية العدد ، غير جزء ضئيل جداً ، وبطريقة ناقصة ، فكيف يزعم أنه لاصحيح إلا مايوزن ويقاس ؟ « إن العلوم تبدأ بالتحليل والتمييز والفصل ... لكن التمييز والفصل لا توجد إلا فى مستهل العلم ، وهى تتابع كل تطوراته وتشارك فيها . والتركيبات والحشو والنظريات التطورية لا تمحوها ، والتحول ليس هو الهوية ، كما أن الحرارة ليست الكهرباء ولا الجهد الآلى ، وكذلك القرد ، حتى لو كان بدون ذنب ، ليس الإنسان »(١) ، وتانرى ينقد بشدة أولئك العلماء والفلاسفة الذين أرادوا أن يرجعوا إلى أفعال آلية ، ويردوا إلى الحركة البحت كل الظواهر الفزيائية أو الكيميائية ، حتى ظواهر الحياة والفكر ، « ولا شك أن من اليسير أن نستبدل بالحقيقة الواقعية المعقدة المتشابكة تجريدات الرياضيات البسيطة » . لكن « لا يوجد تفسير لا يوجد غير وقائع تبدو ، من غير شك ، مترابطة لكنها ربما ليست متضمنة بعضها فى بعض ، إنها تتوالى ، لكن لا شىء يثبت أنها يولد بعضها بعضا . فالتجريدات البحت ، والصيغ المنطقية ، والهويات الرياضية لن تكون أبداً مطابقة للواقع المتعدد المتنوع . ولنقر بأن كل ظاهرة

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣ — ٤ .

مرتبطة بحركة محددة للمادة ، وإنها تحدث فى كل مرة تحدث فيها هذه الحركة ، فليس معنى هذا أن ثمة هوية بين الظاهرة والحركة ، والعقل يدرك كليهما دائماً على أنهما متميزان جوهرياً وأنه ليس بينهما غير ارتباط فى الواقع »(٣) . وفكرة الحتمية الكاملة هى فى نظر تانرى إحدى الأفكار الحدية مثل الجامد الكامل ، والسائل الكامل ، وهى أفكار ميسرة من غير شك ، لكن ينبغى ألا ننخدع بها . إن الحتمية تفترض فكرة ، والأشياء محتومة من أجل فكرة ، الأشياء محتومة معنى هذا : أن من الممكن أن نعرف الأشياء . والحتمية فى ذاتها ، وحدها ، لا معنى لها . فهل نريد أن نقول ، ونحن نؤكد الحتمية ، أن الأمور جرت ، وتجرى وستجرى على نحو ما ؟ هذه بلاهة . كلا ، ينبغى أن نفهم الحتمية بهذا المعنى وهو : أن الأشياء ستجرى على نحو مؤكد . مؤكد بالنسبة لمن ؟ للكائن المفكر . كل شىء يقبل أن يعرف ، وكل شىء معقول ، ويمكن أن يكون موضوعا للفكر(٢) .

وتانرى يحارب بكل ما يملك من قوة كل محاولة لرد ما هو نفسى إلى ما هو فسيولوجى ، وخصوصاً إنزال الفكر إلى مرتبة الظاهرة الفضولية كما فعل لودانتك مثلا . « إذا كنت لا أعرف غير فكرى ، فإن فكرى وحده يمكن أن يهمنى : ويحزننى أن يحقره أحد وينعته بأنه ظاهرة فضولية »(١) . ونشاط الفكر يختلف كل الاختلاف عما نعرفه عن الظواهر الميكانيكية أو الفزيائية الكيميائية . وتانرى يعارض الحكم بالكيف . وقد كتب إلى لودانتك يقول : « إن واحديتك لن تمتص أبداً تنوع مظاهر الوجود ، وتعدد الظواهر ، والغنى اللامتناهى لثوب مالا يمكن أن يعرف . ولأننا نحاول أن نعرف ، بجهاز من الرموز الكمية ،

---

(٢) الكتاب نفسه ص ٥ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٩٥ .
(١) الكتاب المذكور ص ٤١ .

صورة إجمالية تمثل لنا العالم ، فلا نأخذن هذه الصورة الإجمالية على أنها الحقيقة الواقعية ، ولا نأخذن المدونة الموسيقية ، التى فيها كل النغمات متشابهة ، على أنها تنغيم الآلات والأصوات »(١) .

وكى يعبر عن رأيه فى أن الفكر شيء نسيج وحده فإنه يذهب إلى حد القول بأنه لا يرى بين الفكر والخلو من المخ أى تناقض فى الحدود(٢) .

بيير دوهم (١٨٦١ — ١٩١٦)

كان للفزيائى بيير دوهم ، إلى جانب هنرى بوانكاريه، تأثير هائل فى نقد العلم. لقد واصل نقدية كورنو وتانرى، وبوانكاريه خصوصاً من وجهة نظر الفزياء . وأهم كتبه فى هذا الباب كتاب : « النظرية الفزيائية : موضوعها وتركيبها »(٤). ومما يميز نقدية دوهم بوجه خاص هو تأثرها بإيمانه الكاثوليكى . قال : « من خطل الرأى أن نعمل فى سبيل تقدم النظرية الفزيائية ، إذا لم تكن هذه النظرية انعكاساً واضحاً دقيقاً لميتافيزيقا »(٣). ودوهم يفكر خصوصاً فى ميتافيزيقا القديس

---

(٢) الكتاب المذكور ص ٥٦ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٦٣ .

(٤) باريس ، عند الناشر شفاليه ورفيير، سنة ١٩٠٦ ومن بين كتبه يحق لنا ان نذكر خصوصا « نظام العالم : تاريخ المذاهب الكونية من أفلاطون حتى كوبر نيقوس » سنة ١٩١٣ — سنة ١٩١٧ . وكان مقدرا له ان يظهر فى ١٢ مجلدا لكن لم يظهر منها غير خمسة مجلدات . وفيه يحاول دوهم أن يرد اعتبار العلم فى العصر الوسيط ، لكن بعيدا عن نزعته التوماوية التى اعتنقها فى المرحلة الأولى من حياته الفكرية . ولنذكر أيضا : « أبحاث فى الديناميكا الحرارية » ١٩٠٣ — ١٩٠٤ ؛ « مصادر النظريات الفزيائية » ؛ « محاضرات فى الفزياء الرياضية » ؛ « تطور الميكانيكا » ؛ « الحركة المطلقة والحركة النسبية » سنة ١٩٠٩ ، « دراسات عن ليونار دو دافنشى الذين قرأ لهم والذين قرأوا له » — باريس ، عند الناشر هرمن ، سنة ١٩٠٦ ، « العلم الألمانى » سنة ١٩١٥ .

(٥) رسالة إلى أكاديمية العلوم لعرض مؤهلاته ، نقل عنها السيد دى لونى de Launay فى « مجلة العالمين » عدد ٥ مايو سنة ١٩١٨ ، ص ٣٦٤ .

توما الأكوينى وأرسطو . ومع ذلك فإن مذهبه يمكن أن يعد فى جوهره إسهاماً فى نقد العلم كما تكون فى فرنسا بتأثير الكنتية .

« إذا افتخر حقرته ، وإذا تحقر تخرت به » — هذه العبارة التى استخدمها بسكال فيما يتعلق بالإنسان يمكن أن تعد شارة لنقد العلم عند دوهم . إنه يريد ، من ناحية ، أن يعين حدود المعرفة العلمية ، ومن ناحية أخرى أن يبرز أهميتها . وكما عند بوانكاريه ، نجد أن الطابع الاصطلاحى النسبى الذى يعزوه دوهم إلى العلم ينبغى ألا ينظر إليه على أنه نزعة نحو الشك . والدافع لدوهم إلى تعيين حدود للعلم هو بالأحرى أنه مقتنع بعدم كفاية معطيات التجربة الساذجة . وأنه يريد ، تبعاً لذلك ، أن يبرز مشاركة العقل الفعالة فى تكوين العلم .

والمهم أولا هو أن دوهم يرفض الصورة الهزلية المفستوفيلية(١) لـ « العالم » التى تصور الأمر على أساس أنه ينبغى ألا نعد صادقا إلا ما يوزن ويحسب ويقاس . قال : « إن النظرية الفزيائية ليست تفسيراً . إنها نظام من القضايا الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادىء ، وتهدف إلى تمثيل مجموع من القوانين التجريبية على أبسط وأكمل وأدق نحو ممكن »(٢) . والعلم لا يعطينا أية معرفة مطلقة . والفزياء فى تغير مستمر . فحينما تتوقف النظرية الفزيائية عن الاتفاق مع التجربة ، فإنها تتوقف عن أن تكون خصبة ويجب عليها أن تخلى مكانها لنظرية أخرى ، ولا يمكن التحدث فى الفزياء عن دقة رياضية ، من ذلك النوع الذى يتخيله بعض المتعصبين للعلم الدقيق . والفزيائى يعمل بفروض والفرض الفزيائى ليس حقيقة لا نزاع فيها . والنظرية الصحيحة ليست هى النظرية التى تعطى تفسيراً للظواهر الفزيائية مطابقا للواقع ، بل هى النظرية التى

---

(١) « نسبة إلى مفستوفليس فى رواية « فاوست » لجيته ، وذلك فى الحوار بينه وبين التلميذ فاجنر (المترجم) » .

(٢) « النظرية الفزيائية : موضوعها وتركيبها » ص ٢٦ .

تمثل على نحو مرض ، مجموعة من القوانين التجريبية ، فثمت إذن فى النظرية الفزيائية أربع عمليات أساسية : ١ — تعريف وقياس المقادير الفزيائية ، ٢ — اختبار الفروض ؛ ٣ — النمو الرياضى للنظرية ، ٤ — مقارنة النظرية بالتجربة . والاتفاق مع التجربة هو ، بالنسبة إلى النظرية الفزيائية ، المعيار الوحيد للصحة . وإرجاع القوانين الفزيائية إلى نظريات يسهم فى ذلك الاقتصاد العقلى الذى يرى فيه أرنست ماخ الغاية والمبدأ الموجه للعلم(٣) . ويسعى دوهم إلى تجاوز أرنست ماخ مؤكداً : « أن النظرية ليست مجرد تمثيل إقتصادى للقوانين التجريبية ، بل هى أيضاً تصنيف لهذه القوانين . وحيث يسود النظام يجر معه الجمال ، فالنظرية لا تقتصر على جعل مجموع القوانين الفزيائية التى تمثلها أسهل فى المعالجه وأيسر وأنفع ، بل تجعله أيضاً أجمل »(١) .

لكن دوهم لا يعد العلم نظاما مصطنعا كله . صحيح أن النظرية الفزيائية لاتعطينا أبداً تفسيراً للقوانين التجريبية ، ولا تكشف لنا أبدا عن الحقائق الواقية المستترةوراء المظاهر ا سية ، لكنها كلما اكتملت ، نستشعر أن النظام المنطقى الذى تضع فيه القوانين التجريبية هو أنعكاس لنظام إنطولوجى ؛ وأن الروابط التى تضعها بين معطيات الملاحظة تناظر روابط الأشياء ، ونحرز أنها تميل شيئا فشيئا إلى أن تكون تصنيفا طبيعيا . ومن هده الناحية يتفق دوهم مع بوانكاريه(٢) . ويرفض ، مع بسكال ، النزعة التوكيدية من ناحية ، والنزعة الشكية من ناحية أخرى : « لدينا عجز عن البرهنة لا يقهره أى توكيد ، ولدينا فكرة عن الحقيقة لا يقرها أى شك »(٣) . وطابع التصنيف الطبيعى يتسم خصوصاً بخصوبة النظرية ، التى تحزر قوانين تجريبية لم تلاحظ بعد وتؤدى إلى إكتشافها(٤) . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن برجماتية عند دوهم . إنه يؤمن بالقيمة الخالدةللنظريات العلمية ، لكن بشرط ألا تدعى أنها تفسيرات للظواهر .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٨ — ٢٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٩ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٣ .

« إن الباقى الخصب فى المذاهب الفزيائية هو العمل المنطقى الذى به وصلت إلى تصنيف عدد كبير من القوانين تصنيفاً طبيعياً باستنباطها كلها من بضعة مبادىء، والعقيم الزائل فيها هو السعى لتفسير هـذه المبادىء إبتغاء ربطها بافتراضات تتعلق بالحقائق الواقعية التى تستتر وراء المظاهر المحسوسة »(٥) . وهـكذا نجد أنه بين التفسير الديكارتى للظواهر المضيئة . وبين التمثيل الديكارتى لمختلف قوانين الإنـكسار يوجد تجاور فى الوضع ، ولا توجد أية رابطة ولا أى تداخل ولهذا فإنه فى اليوم الذى برهن فيه الفلـكى الدانمراكى ريمر Römer — وهو يدرس خسوف توابع المشترى ، على أن النور ينتشر فى الفضاء بسرعة متناهية قابلة للقياس ، فإن التفسير الديكارتى للظواهر قضى عليه جملة ، لـكن ذلك لا يجر سقوط أى جزء من المذهب الذى يمثل قوانين الانـكسار ويصنفها ، بل تظل هذه حتى اليوم تـكون القسم الأكبر من علم الضوء الأولى(٦) .

وثمت مميز آخر لنقدية دوهم ، وتلك هى كفاحه ضد كل محاولة لإرجاع الـكيف إلى الـكم ، فى العلوم المسماة بالدقيقة وبالأحرى العلوم الأخلاقية . ودوهم ينظر إلى الـكيف — متفقا فى ذلك مع أرسطو — على أنه ماله أجزاء بعضها خارج بعض . وكل حالة من أحوال المقدار الخاصة بكم ما يمـكن أن تتـكون بالجمع، عن طريق أحوال أخرى أصغر تنتسب إلى نفس الـكم . فالقرن توال من السنوات ، والسنة توال من الأيام والساعات والدقائق . والحقل الواسع المساحة يمكن تجزئته إلى قطع أصغر فى المساحة . أما فى مقولة الـكيف فلا شىء مثل هذا . فاجمع فى مؤتمر كبير من شئت من المهندسين الأردياء ، فإنك لن تظفر بنظير لأرخميدس أو لاجرانج : والـكيف الذى من نوع معين ومن شدة معينه لا ينشأ أبدا عن كيفيات كثيرة من نفس النوع ذات شدة أقل . وكل شدة لـكيف لها خصائصها الفردية التى تجعلها لامتجانسة أبدا مع الشدات

---

(٥) الـكتاب نفسه ص ٥٧ — ٥٨ .

(٦) الـكتاب نفسه ص ٥١ .

الأقل أو الشدات الأكبر ، وقد تساءل ديدروماز حاكم من كرات الثلج يحتاج لتسخين فرن ، وهذا السؤال لا يحير إلا من يخلط بين الكيف والكم . وعلى هذا فإن المقياس ، وهو مستمد من فكرة الجمع ، لا سلطان له على الكيف(١)

ويضع دوهم حداً آخر للعلم وذلك أنه لا يرى أن الواقعة النظرية نسخة من الواقعة العملية . بل هو بالأحرى يرى أن مالانهاية له من الوقائع النظرية المختلفة يمكن أن تعد ترجمة عن نفس الواقعة العملية(٢). وعلى هذا فان الواقعة النظرية من عمل العقل . والمعطى الساذج غير كاف لإجراء التجربة . « فالتجربة فى الفزياء ملاحظة دقيقة لمجموعة من الظواهر ، مصحوبة بتفسير هذه الظواهر ، وهذا التفسير يستبدل بالمعطيات العينية المتحصلة عن طريق الملاحظة - الإمتثالات المجردة الرمزية التى تناظرها بفضل نظريات يقر بها الملاحظ »(٣).

وإذن فدوهم يذهب إلى أبعد مما يذهب إليه بوانكاريه من حيث كونه لا يتحدث حتى عن التجربة الساذجة . ويقوم بين الظواهر المشاهدة فعلا خلال تجربة ونتيجة هذه التجربة كما يصوغها الفزيائى — عمل عقلى شديد التعقيد يستبدل برواية الوقائع العينية حكما مجرداً رمزياً(٤). « إن التجربة فى الفزياء ليست مجرد مشاهدة لمجموع من الوقائع ، بل هى أيضاً ترجمة لهذه الوقائع إلى لغة رمزية بواسطة قواعد مستعارة من النظريات الفزيائية »(٥). والتجربة فى الفزياء أقل يقيناً ، لكنها أدق وأشد تفصيلا من المشاهدة غير العلمية للواقعة(٦).

والأمر كذلك تقريباً فيما يتصل بالقانون الفزيائى . فهو أيضاً ليس نسخة طبق الأصل من الواقع المعطى ، بل هو بالأحرى من خلق العقل . والقوانين الفزيائية

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٧٩ — ١٨٠ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٢١٧ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٣٨ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٢٤٧ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٢٥٤ .
(٦) الكتاب المذكور ص ٢٦٥ .

أيضاً فى حال من الصيرورة المستمرة . « والقانون فى الفزياء علاقة رمزية يقتضى تطبيقها على الواقع العينى أن يعرف المرء ويقر بمجموع من النظريات(١) » ودوهم يذكر مثلاً لذلك قانون ماريوت الذى يقول إنه فى درجة حرارة واحدة الأحجام التى تشغلها نفس الكتلة من الغاز تتناسب تناسباً عكسياً مع الضغوط الواقعة عليها . « فالحدود التى تدخلها ، ومعانى الكتلة والحرارة والضغط هى الأخرى أفكار مجردة فقط ، بل هى أكثر من هذا رمزية ، والرموز التى تكونها لا تتخذ معنى إلا بفضل النظريات الفزيائية »(٢). إنها تجريدات نشأت عن عمل بطىء ، معقد ، واع ، عمل طويل الزمان وضع النظريات الفزيائية ، ومن المستحيل فهم القانون ، ومن المستحيل تطبيقه إذا لم يعرف المرء النظريات الفزيائية(٣). والقانون الفزيائى دائماً رمزى ؛ والرمز هو فى حقيقة الأمر غير صحيح ولا باطل ؛ إنما يتفاوت فى جودة الاختيار للتعبير عن الواقع الذى يمثله. إنه يصور هذا الواقع على نحو متفاوت فى الدقة ، متفاوت فى التفصيل . ويمكن أن يجعل ما لا نهاية له من الصيغ المختلفة وما لا نهاية له من القوانين الفزيائية المتمايزة — تعبيراً عن نفس المجموع الواحد من الوقائع(٤). فلا محل إذن للسؤال عن الدقة الرياضية فى الفزياء . « إن القانون الفزيائى دائماً موقت، لا لأنه يجب أن نفهم من هذا أن القانون الفزيائى صادق مدة ما باطل بعد ذلك ، لأنه ليس فى لحظة من اللحظات صادق ولا كاذب ؛ إنما هو موقت لأنه يمثل الوقائع التى ينطبق عليها بتقريب يرى الفزيائيون أنه الآن كاف ، لكنه سيصبح غير مقنع لهم ذات يوم »(٥). فمنذ أن تصبح الرموز غير قادرة بعد على أن تمثل الحقيقة الواقعية بطريقة مرضية ، فانه ينبغى رفضها واستبدال غيرها بها مما يكون أكثر دقة . وبدون هذا الكفاح المتواصل ، فلا تقدم فى العلم .

وهكذا نجد أن الأمر هنا كما كان عند پوانكاريه ، أعنى أن نسبية المعرفة

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٢ .

(٤) الكتاب نفسه ٢٧٦ .

(٥) الكتاب نفسه ٢٨١ .

ينبغي أن تفهم عند دوهم بمعنى الصيرورة الدائمة ، وكأنها عمل يجرى بتعاون دائم تسهم فيه القرون المتواصلة والعلماء . وأما الرغبة في النظر إلى قوانين الفزياء على أنها جامدة فمعناها جعل كل تقدم في العـــلم مستحيلا . « فبهذا الكفاح المتواصل ، وبهذا العمل الذى يتم دائما القوانين إبتغاء إيلاج الشواذ فيها — تتقدم الفزياء ؛ ولأن قطعة من العنبر حكت بالصوف قد بينت نقص قوانين الثقل فإن الفزياء خلقت قوانين الاستاتيكا الكهربائية ، ولأن مغناطيسا رفع قطعة من الحديد بالرغم من قوانين الثقل هذه فإن الفزياء صاغت قوانين المغناطيسية ، ولأن أرشتت Oersted قد وجد استثناء لقوانين الاستاتيكا الكهربائية فإن أمبير اخترع قوانين الديناميكا الكهربائية والمغناطيسية الكهربائية(١) » . ودوهم يصحح ويكمل ليس فقط كلود برنار وبوانكاريه بل وأيضا كنت حينما ينظر إلى العلم على أنه مشروط بفعل ثقة : فعند الفسيولوجي والكيميائي والفزيائي تنطوى صياغة نتيجة التجربة على فعل ثقة بمجموع من النظريات(٢) . وعلى عكس بيكون يرى دوهم أن التجربه القاطعة experimentum crucis مستحيلة في الفزياء . فالتناقض التجريبي ليست لديه — مثل البرهان السائق إلى المحال الذى يستخدمه أصحاب الهندسة — نقول ليست لديه القدرة على تحويل فرض فزيائي إلى حقيقة لا نزاع فيها : فلكي تكون له هذه القدرة لابد من تعديد مختلف الفروض التى يمكن أن تؤدى إليها مجموعة معينة من الظواهر ، تعدادا كاملا ، ولكن الفزيائي لا يمكن أبدا أن يكون متأكداً من أنه استنفد كل الافتراضات التى يمكن تخيلها ؛ إن صحة النظرية الفزيائية لا تتقرر بالقرعة(٣) . كذلك يعارض دوهم كلا من بيكون ونيوتن وأمبير(٤) من حيث أنه لا يقر بأن القوانين الفزيائية يمكن أن تستخلص

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٠٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣١٢ :

(٤) عنوان كتاب أمبير : « نظرية رياضية فى الظواهر الديناميكية الكهربائية مستنبطة من التجربة وحدها » — هذا العنوان ذو دلالة فى هذا الباب .

بالتعميم والاستقراء . إن النظرية الديناميكية الكهربائية لأمبير لم تستخلص كلها من التجربة ، بل لم يكن للتجربة غير نصيب ضئيل جداً فى تكوينها ، كانت مجرد مناسبة نبهت وجدان الفزيائى العبقرى ، وهذا الوجدان هو الذى فعل الباقى . وحيث أخفق نيوتن فإن أمبير ، بدوره وعلى نحو أسوأ ، تعثر . ذلك أن ثمت عقبتين لا مخرج منهما تجعلان الطريق الاستقرائى الخالص غير ممهد أمام الفزيائى . الأولى أنه لا قانون تجريبيا يمكن أن يفيد واضع النظريات قبل أن يخضع لتفسير يحوله إلى قانون رمزى . وهذا التفسير يتضمن اعتناقا لمجوعة من النظريات . والثانية أنه لا قانون تجريبيا هو دقيق ؛ إنه تقريبى فقط ، وهو إذن قابل لما لا نهاية له من الترجمات الرمزية المتمايزة ، وينبغى على الفزيائى أن يختار ، من بين هذه الترجمات كلها ، تلك التى تزود النظرية بفرض خصب ، دون أن ترشد التجربة أبدا اختياره(١) . والشروط التالية تفرض نفسها — فى نظر دوهم — على اختيار الفروض التى ينبغى أن تقوم عليها النظرية الفزيائية : ١ — الفرض لا يكون قضية متناقضة فى ذاتها ، ٢ — الفروض المختلفة التى ينبغى أن تستند إليها الفزياء لا تتناقض فيما بينها ، ٣ — الفروض تختار بحيث من مجموعها يستطيع الاستدلال الرياضى أن يستنبط نتائج تمثل — بتقريب كاف — مجموع القوانين التجريبية(٢) .

ومرة أخرى نكرر أن نسبية دوهم لا شأن لها بمذهب الشك . فاختيار الفرض ليس فى نظره أمراً اعتباطياً ولا مصطنعاً . والواقع أن الفزيائى لا يختار الفرض الذى يقيم عليه النظرية ، إنه لا يختاره كما أن الزهرة لا تختار حبة اللقاح التى تخصبها ، بل تكتفى بأن تفتح تويجها بكل اتساعه للنسيم أو الحشرة التى تحمل الغبار المولد للثمرة ، كذلك العالم الفزيائى يقتصر على فتح فكره ، بالانتباه ، والتأمل للفكرة التى يجب أن تختمر فيه بدون إرادته وجهده(٣) .

---

(١) « النظرية الفزيائية » ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٦٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٤٢ .

وثمت دليل آخر على موقف دوهم المضاد لنزعة الشك ألا وهو تصوره التضامنى لصيرورة العلم. فعلى مثال بسكال يرى دوهم أن العلم مجهود يتم خلال القرون. « فالتاريخ يدلنا على أنه لم تتم نظرية فزيائية دفعة واحدة أبداً. وتكوين كل نظرية فزيائية قد جرى بسلسلة من التنقيحات retouches التى أدت تدريجيا، ابتداء من المخططات الأولى العديمة الشكل تقريبا - إلى أحوال أكمل للنظام، وفى كل تنقيح كانت مبادرة الفزيائى الحرة ترشدها وتسندها وتقودها، وأحيانا، تقضى عليها الظروف المختلفة، وآراء الناس وتعليمات الوقائع. والنظرية الفزيائية ليست أبداً النتاج المفاجىء لعملية خلق، بل هى النتيجة البطيئة المتدرجه لتطوره(١) ». ومن هنا جاءت الأهميه الكبرى التى لدراسة تاريخ العلوم. «فتاريخ العلوم هو وحده الذى يستطيع أن يصون الفزيائى عن الطموح الجنونى للتزمت العقائدى وعن يأس الشكاك». وفى كل مرة يكون فيها عقل الفزيائى على وشك الوقوع فى إفراط، فإن دراسة التاريخ تقومه بتصحيح ملائم؛ ويمكن التاريخ أن يحدد الدور الذى يلعبه بالنسبة إلى الفزيائى بأن يستعيد من بسكال هذه العبارة: « إذا افتخر حقرته وإذا تحقر فاخرت به » (٢).

بيير بوترو

يصرح الرياضى بيير بوترو - ابن الفيلسوف اميل بوترو - تحت تأثير «نقد العلم» واستنادا خصوصا إلى هنرى بوانكاريه وجول تانرى وبيير دوهم واميل بيكار يصرح بأن رجل العلم لا يستطيع أن يستغنى عن كل مبدأ خارج عن التكنيك. « فإذا لم يكن ثم شىء يمنع رجل العلم من أن يستبعد من مدان دراساته المناقشات المتعلقة بأصل وطبيعة المعانى التى يعمل فيها، وإذا جازله ألا يكون له رأى فى المحاولات الميتافزيقية المتعلقة بمشكلة المعرفة، فلا يمكن أن نستنتج من هذا أنه

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٦٥.

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٤٥ — راجع بسكال: « الأفكار »، نشرة هافيه ص ٨.

يستطيع الاستغناء عن كل مبدأ خارج عن التكنيك ، (١) . كذلك يلاحظ بوترو أن الخواص الرئيسية التي يعزوها دوهم إلى النظريات الفزيائية توجد معظمها فى النظريات الرياضية ، ويستنتج من هذا أنه إذا كانت النظرية الفزيائية تنتج ، كما يعتقد عادة ، من المزج بين عنصرين — شكل منطقى ومادة خارج المنطق — فينبغى أن يكون الأمر كذلك فيما يتصل بالنظرية الرياضية(٤). والرياضى الحديث سينظر إلى المشكلة على أنها قبل كل شىء علامة استفهام ، ومسألة لا ينبغى أن نجد عنها جوابا (٥) .

جاستون مايو (١٨٥٨ — ١٩١٨)

وتقدم الرياضى الفيلسوف جاستون مليون للنظرة التجريبية ولوضعية كونت بوجه عام يكمل على نحو مفيد جداً الجهود التى عرضناها حتى الآن . ومحاولة مليو فى جوهرها وضعية مبتكرة بناءة ، وليست سلبية هدامة . لقد رمى إلى تجاوز الوضعية التجريبية مبرزاً الحقيقة الأساسية للعقل فى تكوين العلم . ومليو يعتقد من غير شك أنه لا يفعل أكثر من مواصلة وضعية كونت . لكن الواقع هو أن عمله قد انبثق فى بعضه عن نقدية كنت ورنوفييه(١). وفى بعضه الآخر تحت تأثير كورنو(٢)، ودوهم . إنه يتجاوز كونت فى مواضع مهمة . ونقتصر هنا على ذكر ما يلى من مؤلفاته : « مبحث فى شروط وحدود اليقين المنطقى » ، باريس سنة ١٨٩٨ ؛ « المعقول » ، باريس سنة ١٨٩٨ ، « الوضعية وتقدم العقل دراسات نقدية عن أوجست كونت » ، باريس ، سنة ١٩٠٢ . ولو أردنا تقدير إنتاج مليو كله ، فإنه من الواجب علينا أن ننظر أيضاً فى أبحاثه فى تاريخ العلوم

---

(١) بيير بوترو : « المثل الأعلى العلمى عند الرياضيين فى العصر القديم والعصور الحديثة » . باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٠ ص ٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٤٧ . (٣) الكتاب المذكور ص ٢٦ .

(٤) راجع « فلسفة شارل رنوفييه ، فران ، سنة ١٩٢٧ .

(٥) راجع « دراسات عن كورنو » ، باريس، فران سنة ١٩٢٧ .

الرياضية[١]. لكننا سنمسك عن ذلك ، مهما تكن أفضاله فى هذا الباب ، لأن الغرض الرئيسى من كتابنا هذا هو أن نحدد على أدق نحو ممكن الكفاح ضد الوضعية الكونتية المصدر .

وأبرز خصوم مليو هما بيكون وكونت . والمؤكد أولا عند مليو هو أن معرفتنا ذاتية فى جـــوهرها (لا ذاتية النزعة Subjectiviste) . إن العقل لا يستطيع أن يخرج عن ذاته . ولا يعرف عن الأشياء إلا الأحـــوال التى تثيرها فى نفسه ، وإلا احساساته ، والأفكار التى يحصل عليها أو يستطيع أن يكونها لنفسه ، وفقاً لطبيعته ، فيما يتعلق بمعطيات الشعور والحواس »[٢]. والعقل يتدخل على نحو متفاوت فى الفعالية ، فى تكوين هذه الأفكار . ومليو يطرح دعوى الرياضيين والعلم بوجه عام — دعواهم للدقة . وحين بحث شروط الدقة المنطقية فى الرياضة البحت وجدها تبدو على نحو مزدوج : خيالى وعينى ، وفقاً لكونها تريد أن تكون دقيقة على درجة متفاوتة . ثم وجه اهتمامه بعد ذلك إلى تطبيق الرياضيات على العالم الفزيائى ، فتبين له أنها لا تخرج فى براهينها عن ميدان التخيل fiction ، وأنه فى مواجهة الواقع ، لا تكف أبداً عن أن تلعب دور لغة جيدة الصنع[٣] . وبهذا المعنى يمكن التحدث عند مليو عن طابع إصطلاحى conventionel للمعرفة العلمية . والأمر كذلك فيما يتصل بتصوره لقوانين الطبيعة . ومن الصعب المنازعة فى الأصل التجريبى للقوانين التى تقوم عليها الميكانيكا . لقد أنبثقت تلقائياً ، إن صح هذا التعبير ، من أبحاث جليليو

---

(١) « الفلاسفة المهندسون فى يونان : أفلاطون وأسلافه » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٠ ؛ « دراسات عن الفكر العلمى عند اليونانيين وعند المحدثين » ، باريس ، سنة ١٩٠٦ ، الجمعية الفرنسية للطبع والمكتبة » ؛ دراسات جديدة فى تاريخ الفكر العلمى » باريس ، ألكان ، سنة ١٩١١ ؛ « ديكارت عالما » باريس ألكان ، سنة ١٩٢١ .

(٢) « مبحث فى شروط وحدود اليقين المنطقى » ،ص ٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٨ .

المتعلقة بسقوط الأجسام . ولكن مليو ، بإقراره أن الملاحظة قد أوحت بها ، لا يعترف أبدا بأن الملاحظة قادرة على إثباتها ، ولا يفهم حتى إمكان ذلك . إذ يدخل فى صياغة هذه القوانين معان تند حيقيقتها العينية عن كل ملاحظة(١) . ومن هنا جاء صراع مليو ضد الجبرية ، مثلا فيما يتصل بقوانين كبلر : فالمحقق بالملاحظة هو أولا — فيما يتعلق بالظواهر — الإستقراء العادى : أى أن الظاهرة الجديدة تقرب من ظواهر أخرى سبقت ملاحظتها ، وبعد ذلك إتفاق الفكر مع نفسه ودقة اللغة التى استطاعت فى التفسير أن تظل منطقية مع نفسها . أما عن طابع الضرورة فى هذه اللغة الذى يراد العثور على برهان عليه فى التحقيق التجريبى للقوانين فينبغى التخلى عنه(٢). إذ يكفى أن يتغير أحد العناصر الوهمية fictifs التى يتألف منها ، وألا تقاس المدة بنفس الطريقة — وإذا بالقانونين الأول والثالث يتغيران تماما . وعلى كل حال فليس ثم أية رابطة ضرورية بين الظواهر نفسها وبين أوهامنا ، فهذه تؤلف لغة ذات كمال لا مشاحة فيه ، بيد أن هذه اللغة لا تكف عن الانتساب إلى ميدان المعقول والتكوين فى تواز مع ملاحظة الوقائع ، دون أن نستطيع أبدا أن نحكم على عنصر واحد من العناصر التى يتألف منها أنه ضرورى موضوعيا ، بدعوى التحقق . ولا حاجة بنا إلى أن ننبه إلى أن هذه الوهمية fictionalisme التى ينزع إليها مليو ينبغى ألا نخلط بينها وبين إيهامية illusionisme فاينجر Vaihinger لأن المهم عند مليو أن يبين أن قوانين الطبيعة ، ليست قيوداً وأغلالا ، بل هى من خلق العقل الإنسانى ، وبعبارة أخرى أنه لا يوجد يقين منطقى ، أى ضرورة مطلقة ، إلا فيما يتصل بأفكار العقل وتركيباته ، وأنه من غير المعقول أن نؤكد ذلك فيما يتعلق بالتجربة والظواهر . إن كل حقيقة علمية توحى بها إلينا التجربة تسلم أولا بغير

---

(١) الكتاب نفسه ص ٩١ — ٩٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٨ .

دليل ، وكأنه حكم تركيبي قبلي بالمعنى الذى قصده كنت ؛ لكننا فيما بعد نصنع منه تعريفا لنؤمن فيما بعد النتائج المستخلصة منه . والخلاصة أنه لا يوجد غير ضروب من اليقين الأخلاقى ، أى احتمالات متفاوتة القوة ، وفروض متفاوتة العموم والمعقولية .

وبتأثير اميل بوترو يطعن مليو فى ضرورة قوانين الطبيعة ، وخصوصا الجبرية النفسانية . فليس ثم برهان ولا يمكن أن يقوم برهان يمنع من تخيل حياة نفسية حرة فى مواجهة الضرورات الحركية للمادة(١) . « ولهذا ينبغى أن نستقر على عدم رؤية الفزياء تصرح بأقل مساواة بين ظاهرة نفسية واحدة وظاهرة حركة واحدة »(٢) . وكل ما بدا أن قوانين العلم الحديث تتضمنه ـ مما هو مناقض لواقعة الحرية ـ هو متضمن فى الواقع لا فى هذه القوانين ، بل فى رأى قبلى يزعم أنه لا شىء يفلت من الجبرية ، لا الإرادة ولا أية ظاهرة فزيائية(٣) . ولا حاجة بنا أن ننبه إلى تعيين حدود اليقين المنطقى عند مليو لا يفضى إلى نزعة الشك . بل المسألة تتعلق ببيان أن العلم نتاج يتكون خلال القرون وأن النظريات يكمل ويصحح بعضها بعضا . وكلما تواصلت الملاحظة والتجريب للوقائع واستكملت ، سعى العقل لاستخلاص المعانى منها والقوانين والصيغ والنظريات التى تمكنه من تشييد العلم ، أى من تفسير الوقائع على شكل مفهوم يستبدل الوحدة بالكثرة ، والنظام بالاختلال ، والرابطة بالاختلاف الغشوم ، والثبات بالتغير الدائم . وهذا التفسير بلغة يصنعها العقل عند اتصاله بالأشياء ويوحى منها يمكنه ليس فقط من فهم الظواهر التى يؤلف نسجها المركب الحقيقة الواقعية وذلك بالربط بينها ، بل وأيضا يمكن من التنبوء بها وتبعاً لذلك من إستخدامها على

(١) الكتاب المذكور ص ١١٨ .
(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٨ .
(٣) الكتاب المذكور ص ١٢٨ ـ ١٢٩ .

نحو متزايد الفوائد . « وهكذا يتحقق تقدم مزدوج لا ينتهى ، فى طرائق التجربة والفكر المتوازية ، وهكذا يتكون العلم ويستمر فى تكونه أبدا . والخلو من اليقين المنطقى يساوى هنا ضرورة أن لا يكتمل العلم أبدا ، ولا فى أية نقطة من نقاطها ، وأن سيره إلى الأمام سيستمر طالما بقيت الإنسانية نفسها »(١) .

ويطالب مليو ، مع كنت ، « بأن يحسب أكثر مما يتم عادة حساب النشاط التلقائى للعقل ، فى البحث عن نظرية فى المعرفة العقلية » ; لكنه بخلاف كنت وتحت تأثير بوترو ، يريد « ألا يفزع الإنسان من الذهاب إلى حد الاعتراف لهذا النشاط الخلاق بدرجة ما من الامكان وعدم التعين »(٢) .

وفى هذا الاتجاه نشاهد أن مليو يواصل المظهر المنطقى والنقدى لفلسفة بوترو ، يواصله بنقده للنزعة العقلية عند هيجل ، من ناحية ; ونقده للنزعة التجريبية عند بيكون والوضعية عند كونت ، من ناحية أخرى . لكن المهم بالنسبة إلينا هو أن مليو يذهب فى هذا الكفاح إلى أبعد مما ذهب كلود برنار وبوا سكاريه . ذلك أن كل جهود « الأورغانون الجديد » (لبيكون) تهدف إلى وقف سير العقل الإنسانى ومنعه من التحليق بدعوى إرشاده إلى الطرائق التى بها يمكنه الوصول إلى اكتشاف القوانين العلمية . فلا تعميم جسورا ، ولا فروض ، وليقف كل تحليق للخيال ، وخصوصا حذار من الأشباح ، من الأوثان التى يولدها العقل الإنسانى بسهولة ، بسبب الافتقار إلى التحرز الكافى من ظروف الذاتية . ولقد يعجب المرء بالكيفية التى بها مثل هذه النصائح تمكن من تفادى الأخطاء ، لكن يبقى أن نتساءل أليست بهذا تفرض الوقوف خوف العثار(٣) !

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

(٢) « العقلى » ص ٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٩ — ١٠ .

ويرى مليو أن « المدخل إلى الطب التجريبي » هو فى ميدان منهج الملاحظة أبلغ احتجاج على كل محاولة لتوهين وثبة العقل بوضع الكثير من القيود . إن « الأوثان » أو « الأشباح » التى أراد بيكون وكونت طردها ، تؤلف جزءا لايتجزأ من العلم الحديث . « وبيكون ، الذى طرد بقوة كل الأشباح ، ماذا عسى كان يقول عن شبح الجاذبية الذى فسر ، بصفة رائعة ، الثقل وكل حركات الأجرام السماوية ؟ ماذا عسى كان يقول — فى غير خيلاء — عن شبح القوة الذى يتجلى قهرا للعالم الحديث فى كل مرة يتحرك فيها عنصر مادى بسيط فى خط غير مستقيم ؟ وماذا عسى كان سيقول عن شبح الكمية السالبة ، والعدد التخيلى ، واللانهائى ، — نعم ! ا! لانهائى الذى يستطيع الرياضى أن يعيش بدونه بعد ؟ وماذا عسى كان سيقول أيضا عن الذرة ، وعن الأثير ، وعن سائر الأشباح الذى يلزم كل فزيائى جيد أن يعدها مساعدة مخلصة مثابرة ؟ »(١) ومليو يعطى العلماء هذه النصيحة : « هيا أيها الرياضى يامن تستغرقك ألاعيب رموزك وأنت فى مكتبك مغلق العينين دون الكون ، استمر لا تبحث عن حقيقة ملموسة تصلح أساسا طبيعيا لها ، استمر فى جهلك بما عسى أن تفيده تصوراتك ، ولا تخشى الأشباح ، ماذا أقول ! بل حـذار من أن تجرى وراء أى اغراء غير خلق الأشباح . وأنت أيها الفزيائى ، يامن تعرف كيف تنشىء عالما هو عالمك أنت ، استمر فى الإستمتاع فيه بكل مايشيده فكرك »(٢) . ويحرص مليو على إبراز ما فى معظم النظريات الفزيائية من عناصر اعتباطية ، حتى إنه كلما تقدم المرء فى ميادين العلم النظرى شيئا فشيئا فإنه يشعر بتكدس التعريفات والتصورات وإزدياد التدخل الخلاق من جانب العقل . إن العقل يسترشد بالمعطيات ، لكن تشييداته ، مهما بدت طبيعية ، فإنها تتبدى على أنها ليست مفروضة عليه بالضرورة . وبالعكس عنده شعور واضح جدا أن له نوعا من الحرية فى تصورها(٣) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٤ . (٢) الكتاب المذكور ص ١٩ — ٢٠ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٦٠ — ٦١ .

وخطأ الوضعية ، فى نظر مليو ، هو فى اعتقادها أن الوقائع، أى الظواهر التى نشاهدها ، هى مادة العلم الوحيدة ، وفى تحويلها للعقل بإزاء الواقع الذى يتبدى له — تحويله إلى نوع من العضو المسجل ، وفى ادعائها ، أنه من أجل صياغة القوانين التى تعبر عن الروابط الثابتة للظواهر نحن نستخدم الأفكار المستخلصة من الواقائع نفسها بواسطة الطرائق المعتادة للتجريد والتعميم وأن الأفكار ليست إلا بقايا التجربة ، البقايا التى ستوجد فى الأشياء كما استخرجت منها وتسمح بتحقيق مباشر كامل (١) . ومليو يستند إلى التحليلات العديدة التى قام بها سائر أصحاب نقد العلم ويعارض النزعة التجريبية مؤكدا أن « مبادىء العلم العقلى ، إن كانت توحى بها وقائع التجربة ، فإنها لاتجد فى ذاتها سببها كله ولا معناها كله . . . بل تبقى فى هذه المبادىء ، وفى هذه التعريفا — التى يصوغها العالم ، وفى هذه المصادرات التى يرتفع فوقها دائما بناء العلم النظرى ، نقول إنه يبقى شىء يتجاوز المعطى ، شىء عال على التجربة الماضية ، وعلى كل تجربة مقبلة ، ولا يفسر إلا بمقدار معين من الحرية الخالقة والاختيار والقرار الإرادى التلقائى فى عقل من يصوغها »(٢) . بيد أن هذه الحرية الخلاقة التى للعقل بإزاء التجربة لا شأن لها بنزعة الشك . والشعور بنشاطنا الخلاق فى إيجاد العلم لا يسوقنا لإسلام أنفسنا إلى عدم التفكير ، وإلى الشعور الغامض ، بل على العكس من ذلك يأمرنا بالتعلق أكثر فأكثر بكل ما كان حتى الآن العلامة الأكثر تمييزا للروح العلمية ، وبالامتلاك التام لوجودنا وطاقتنا وإرادتنا ، يأمرنا بالحرص على الفحص ، والمناقشة والسعى وراء ما نسميه جميعا باسم الوضوح والمعقولية ، وهذا شىء آخر غير المنطق البحت (٢) .

---

(١) « الوضعية وتقدم العقل: دراسات نقدية عن أوجست كونت سنة ١٩٠٢ ، باريس ، ص ١٣٧ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٤٠ — ١٤١

(٣) الكتاب المذكور ص ١٥٧ .

وملبو يستخلص النتيجة من كل نقد العلم ، وتبعا لذلك من كل نقد الوضعية بأن يبين بأن الموقف الجديد يتناسب مع مرحلة تالية للأطوار الثلاثة عند كونت — يناسب « قانون الأطوار الأربعة » . وهذا المجهود يتبدى لديه بمثابة استمرار لمحاولة كونت ، لا كرد فعل سلبي ضد الوضعية . ويرى ملبو أن ما يخول لنا أن نتحدث عن طور رابع — طور « البطونية » intériorisme

هو اقتناع الرجل الحديث ، وخصوصا اقتناع العلم الحديث بأنه ليس ثم حقيقة مستقلة عن فكرنا أو — وهو فى نفس المعنى — أن العلم هو خصوصا تجلى التلقائية الخلاقة التى للعقل . وملبو يسمى هذا الطور باسم « طور البطون(١) » : « والطور الرابع يتميز جوهريا من سائر الأطوار بالتلقائية الحرة للحياة الباطنة للنفس(٢) » . أما أن هذا طور ، بالمعنى الذى فهم به كونت هذه الكلمة ، أما أننا هنا بإزاء موقف عام للفكر المعاصر فى كل مجالات الأفكار ، وليس فقط فى ميدان العلم العقلى - فهذا ما يمكن أن نتبينه بفحص دقيق للاهتمامات الأخلاقية والاجتماعية والدينية المنتشرة فى الوقت الحاضر(٣) . وهكذا نجد أن شروط الأخلاقية والكرامة لا يمكن تلمسها بعد خارج عمائق الشعور الفردى(٤) : وكذلك نجد أن الشعور الدينى يبدو فى الغالب أصفى وأصدق كلما خلا التعبير الخارجى عنه من كل صيغة معينة ومن كل حركة مفروضة من الخارج وكلما استمد كل حماسته وكل قوته من المطامح المتأصلة فى طباعنا العميق(٥) :

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٨٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٨٤ — ١٨٥

(٤) الكتاب نفسه ص ١٨٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٠٩ .

اميل مايرسون (١٨٥٩ — ١٩٣٣)

المواصل المباشر لنقد العلم بعد بوانكاريه ومليو ودوهم هو الرياضى أدوار لوروا . لكن هذا المفكر تأثر ببرجسون تأثرا عميقا ، ولهذا رأينا ألا نعرض أفكاره إلا فى القسم الثالث من هذا الكتاب وانتقل الآن إلى فحص أعمال ممثل بارز آخر لهذه الحركة ، ألا وهو اميل مايرسون .

كان مايرسون فى الأصل كيميائيا . ولكن تطور فكره خضع لمؤثرات فرنسية وألمانية معا . لقد أمضى دراسته الجامعية فى ألمانيا . غير أن إنتاجه يمتد بجذور عميقة فى فلسفة العلوم كما تمثلت فى فرنسا ، ولهذا فإن من الممكن عده ممثلا نموذجيا للفلسفة الفرنسية المعاصرة . ونجد لديه جل القسمات المميزة لنقد العلم . وقد ناضل بكل قوة ضد التصور الوضعى للمعرفة ، واستند خصوصا إلى الكيمياء فبين أن التجربية لا يمكن الأخذ بها من وجهة نظر العلم ، وأن البحث تسوده دائما أفكار سابقة وفروض ، وهذه الفروض — بعكس ما اعتقد بيكون — لاغنى عنها لإرشادنا فى السير . وثم مظهر آخر لنظرية المعرفة عند مايرسون لا يقل أهمية هو كفاحه ضد الظاهرية الشكلية والبرجماتية ، وخصوصا تصوره الميتافيزيقى للمعرفة . ومايرسون — من بين المفكرين الفرنسيين المعاصرين — هو من غير شك الخصم الأكثر تشددا مع كونت وماخ . وبهذا يتميز نقده للعلم من نقد سائر أصحاب هذه الحركة(١) .

وبفضل معارفه الممتازة فى ميدان العلوم الدقيقة وتاريخها ، واستنادا إلى ثلاثة كيماويين بارزين هم: برتوليه ودافى وليبيج ، بين مايرسون أن التجريبية - بالمعنى

---

(١) يستلهم مايرسون جزئيا ، فى هذا النقد ، الفيلسوف الدانمركى كرومان صاحب كتاب «معرفتنا بالطبيعة» وهو أهم كتبه ويمكن أن نعد من بين أسلاف مايرسون ، الفيلسوف الرومى أفريكان اسبير (١٨٣٧ — ١٨٩٠) الذى ألف كتبه الأساسية باللغة الالمانية .

الذى قصده بيكون - غير مقبولة و « أن البحث تسوده دائما أفكار سابقة وفروض ، وبعكس ما اعتقده بيكون فإن الفروض لا غنى عنها لإرشادنا فى السير(١) » . « ويقول برتوليه إنه لإجراء تجربة ينبغى أن يكون لدينا هدف ، وأن نسترشد بفرض » . وهمفرى دافى يؤكد « أنه لا أمل لنا فى اكتشاف النظام الصحيح للطبيعة إلا بتكوين النظريات ومقارنتها بالوقائع » . ثم إن ليبج - بعد أن صرح أن بين التجارب بالمعنى الذى يقصده بيكون والأبحاث العلمية الحقيقية توجد « نفس النسبة القائمة بين الضجة التى يحدثها طفل وهو يضرب على الصنج وبين الموسيقى(٢) » - يوضح أن الخيال العلمى هو الذى يلعب فى الاكتشاف أكبر دور ، وأن التجربة ، مثلها مثل الحساب ، لا تفيد إلا فى مساعدة عملية التفكير . ويسعى مايرسون لمواصلة آراء أساتذة الكيمياء ، ، تبين له الارتباط الوثيق بين التجارب وبين النظريات العلمية . ويوضح أن النظريات العلمية وقوانين الطبيعة ليست أبدا نسخا من المعطى الساذج . ويؤكد أن ثمت اعتبارات تتعلق بالمحافظة والهوية تتدخل فى كل خطوة فى العلم القانونى التجريبى المشبع - رغم المظاهر - بعناصر قبلية(٣) . فالعالم يطبيع - تبين له ذلك أو لم يتبين - مبدأين (قبليين) هما : مبدأ القانونية ، ومبدأ العلية(٤) . قانون أو هوية فى الزمان ، هذا ما يقوم فى أعماق كل التفسيرات ، حتى خارج العلوم الفزيائية ، أحيانا الواحد ، وأحيانا الأخرى ، وفى الغالب كلاهما مختلطين دون أن نتبين هذا الاختلاط(٥) . ولن نستطيع الوصول إلى القوانين إلا بقسر الطبيعة ، وذلك بعزل الظاهرة عن الكل

---

(١) « الهوية والواقع » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٨ ، الاستهلال ص III وقد ظهرت فى سنة ١٩٢٦ الطبعة الثالثة ، وفى سنة ١٩٣٢ الطبعة الرابعة من هذا الكتاب الأساسى وإشارتنا هنا إلى الطبعة الأولى .

(٢) الكتاب المذكور ص٣٥١ ؛ راجع ليبج: « خطب وأبحاث » ليبتسك سنة ١٨٧٤ ، ص٢٤٩ .

(٣) « الهوية والواقع » ص ٣٥٢ .

(٤) الكتاب المذكور ٣٠٦ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٣٦

الكبير بطريقة مصطنعة، وذلك بإبعاد تأثيرات كان من شأنها أن تفسد الملاحظة . ولهذا فإن القانون لا يستطيع أن يعبر عن الواقع مباشرة . ومن النادر أن تلاحظ الظاهرة «الخالصة» الظاهرة كما يتصورها القانون ـ نقول من النادر أن تلاحظ دون تدخل منا(١) . وعلى كل حال فإن مبادىء القانونية والعلية ليست من نتاج التجربة (ولا من نتاج النوع) ، بل هي متأصلة في طباعنا ، حتى لدى الرجل البدائي . ومبدأ الهوية هو الجوهر الحقيقي للمنطق ، والقالب الصحيح الذي فيه يصب الإنسان فكره(٢). ويتخذ مايرسون موقفا وسطا بين الدوجماتية والشك الوضعي. إنه يقر باتفاق بين عقلنا وبين الواقع ، لكن بهذا القيد وهو أنه ينظر إلى هذا الاتفاق على أنه جزئي فحسب . « إن الواقع معقول جزئيا ، ومعرفتنا العلمية تمتزج بها عناصر قبلية وأخرى بعدية(٣)» . وما هو بعدي حقا في العلم هو أولا سلسلة المصادرات التي نحتاج إليها من أجل العلم التجريبي ، أي من أجل القدرة على صياغة هذه القضية : الطبيعة ذات نظام و نستطيع أن نعرف مجراها . ومع ذلك فإن هذا العلم التجريبي الدقيق هو خلق مصطنع ، وهو أيضا تطبيق لمبدأ الهوية الذي هو ماهية العقل ، على الطبيعة في مراحل متوالية . وتدخله في العلم يتبدى على هيئة ميل هو الميل العلي(٤) . ويؤكد مايرسون في نفس الاتجاه الذي اتجهه دوهم وسائر ممثلي نقد العلم : « أن القانون ، كما يفهمه العلم حقا ، بناء مثالي وصورة لانتظام الطبيعة حولها عقلنا ، ولا يستطيع إذن أن يعبر عن الواقع مباشرة وأن يكون مطابقا له . والقانون لا يوجد قبل أن نصوغه نحن ولن يوجد بعد أن نكون قد صهرناه في قانون أشمل(٥) » .

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٨ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٣٦٦ .
(٤) الكتاب المذكور ٣٦٩ .
(٥) الكتاب المذكور ٣٨٠ .

وعنوان الكتاب الثانى لمايرسون وهو : « التفسير فى العلوم(١) » بالغ الدلالة على مسعاه المزدوج . إذ هو يريد من ناحية إبراز عدم كفاية التصور الوضعى للمعرفة ، ومن ناحية أخرى يريد الدفاع عن مشروعية ما بعد الطبيعة فى التفسير العلمى . والتصور الوضعى للمعرفة يهمل أمرين أساسين وهما : أولا هذه الواقعة التى لاشك فيها وهى أن العلم أنطولوجى فى جوهره ، ولا يستطيع الاستغناء عن موضوع خارج الذات ، وثانيا ميل العلم الواضح إلى تجاوز البحث عن القانون بالبحث عن التفسير . وما يرمى إليه التفسير فى المقام الأول هو استنباط الظاهرة بالابتداء من مقدماتها التى ستكون هذه الظاهرة نتيجتها المنطقية. وتلك عملية تقوم على مصادرة ، وهذه المصادرة ليست شيئا آخر غير الإيمان بمعقولية الطبيعة ، تلك المعقولية التى لا يمكن تحقيقها إلا بتطبيق عملية أو صورة الهوية على الاستنباط العلمى(٢). وبهذا المعنى يصرح مايرسون أن أقصى أمانيه ستتحقق إذا اعترف بأن أبحاثه تؤلف جزءا من « مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة(٣) » .

ويعارض مايرسون الظاهرية phénoménisme مؤكدا أن العلم أنطولوجى ، ولا يستطيع أن يستغنى عن فكرة الشىء ، وإذا لم تكن أشياء الادراك العام sens commun غير كافية له ، فإنه يخلق غيرها على صورته . ولقد تبين كورنو من قبل « أن الذرية المحققة ، مثل الذرية البحت ، تتضمن ادعاء إدراك جوهر الأشياء وطبيعتها الذاتية فى ناحية من نواحيها »(٤) ومايرسون يتابع هذه الفكرة ملاحظا أن الكائنات الافتراضية للعلم أحق باسم « الأشياء » من أشياء الادراك العام ، لأن الكائن الافتراضى أكثر استقلالا عن الإحساس من « شىء » الإدراك العام (٥) . ووجود ميتافيزيقا القوانين يؤيد أن العلم ، حتى

---

(١) فى مجلدين ، باريس ، مايو سنة ١٩٢١ .

(٢) « التفسير فى العلوم » ، الاستهلال ص VII .

(٣) الكتاب المذكور ص XII

(٤) كورنو : « مبحث فى تسلسل الأفكار الأساسية فى العلوم والتاريخ » ، باريس سنة ١٨٦١ ص ٢٦٤ .

(٥) « التفسير فى العلوم » حـ ١/ص ٢٦ .

لو كان قانونيا بحتا ، هو فى الواقع مشبع بالميتافيزيقا (١) . وهكذا نجد أن العلم الحق ليس بحال من الأحوال ولا فى أى جزء من أجزائه مطابقا للصورة التى ترسمها الوضعية . ولبيان أن العمل ليس الهدف من العلم يستند مايرسون إلى نظرات كوفييه وكلود برنار وبوانكاريه المضادة لنفعية العلم ، كذلك يؤكد مايرسون أنه ليس بصحيح أن عقلنا يقنع بمجرد وصف الظاهرة مهما يكن الوصف دقيقا . وحتى لو كان العلم قادرا على إخضاع الظاهرة ، بكل تفاصيلها ، لقوانين تجريبية ، فإنه يبحث عما وراءها (٢) .

وفى كل العلوم ، فى علم الفلك وعلم الحياة وفى العلوم الفزيائية الكيميائية يسود البحث عن التفسير (٣) . والدور الطاغى للتفسير فى العلم لايشاهد فقط فى الحماسة التى بها نسعى إليه ، بل وأيضا فى الرضا الباطن العميق الذى نشعر به حينما نعتقد أننا وصلنا إليه (٤) . وبهذه النظرة إلى العلم يعارض مايرسون ليس فقط كونت بل وأيضا هيجل الذى رفض جملة العلم التفسيرى كله (٥) . ومع ذلك فإن المصادرة الميتافيزيقية التى تقوم عليها فلسفة العلوم عند مايرسون ذات أصل هيجلى : ونقصد بها القول بأن الطبيعة قابلة للتفسير وبعبارة أخرى أن طريقتها فى العمل مطابقة للطرق التى يسلكها عقلنا (٦) . ومايرسون يتحدث عن « معقولية الواقع » . وهذه الحقيقة ـ وهى أن الانسان فى كل زمان قد تعقل الطبيعة ـ تدل على أنه افترضها كاملة المعقولية وبالتالى قابلة للاستنباط (٧) . وفكرة الهوية تلعب دورا مهما فى البرهان العلى (٨) . وكل تفسير علمى يهدف إلى الهوية بين العلة

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٦ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٨٦ .

(٧) الكتاب نفسه ص ١١١ .

(٨) الكتاب نفسه ص ١٤٩ .

والمعلول . والعلم يبدو وكأنه يريد أن يجعل كل شيء معقولا ، تمشيا مع الميل إلى التفسير الذى هو من خصائص العقل الإنسانى . لكنه يعترف بالحدود التى يفرضها الواقع على مجهوداته . وهكذا تولد فكرة اللا معقول ، أعنى ما يبدو أنه من بين العناصر التى يستخدمها العلم ، ينبغى عليه ، بحكم جوهره ، أن يقاوم كل رد لاحق إلى عناصر عقلية خالصة (١)

ومايرسون على بينة من أن التعقيل الكامل مستحيل ، أعنى أن الاتفاق بين العقل والواقع الخارجى له حدود : وهذه الحدود هى اللامعقولات التى كشف عنها . غير أننا لانعرف — ولن نعرف أبدا — اين هذا الاتفاق ، لأننا لانستطيع أبدا أن نؤكد أنه لن يكون ثم لا معقولات جديدة تضاف إلى القديمة (٢) . ونصيحة بيكون باستبعاد الغائية من العلم ان تتحقق كلها أبدا : فحيث طموحنا إلى المعقولية لا يمكن أن يرضى تماما ، فإن عقلنا سيظل دائما يهيب بالغائية . وعلى كل حال فإن الغاية الحقيقية من كل تفسير فى الميدان العلمى كله هى البحث عن الهوية سواء بين المقدم والتالى ، أو بين اثنين يوجدان معا . « وفى كل ميدان العلم الفسيح لايوجد ولا يمكن أن يوجد تفسير حقيقى إلا بواسطة المكان وخواص المكان » (٣) .

وعلى الرغم من نقده لتصور هيجل للعلم فإن مايرسون يسعى لتقدير فضل هيجل من أجل تفسير كلى للطبيعة . ومن أجل هذا ينظر فى « فلسفة الطبيعة » و « المنطق » لهيجل ، ويريد بذلك فى الوقت نفسه أن يتجاوز وضعية كونت . وهيجل — فى نظر مايرسون — قد أسدى إلى الفكر التأملى خدمة جلى بقيامه بمحاولة فوق الطاقة البشرية هى محاولة التعقيل المباشر للواقع (٤) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٨١ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢٥ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٦٤ .
(٤) الكتاب المذكور حـ ٢ ص ١١٩ .

لكن ما يميز موقف هيجل من موقف العلم فى أيامنا هذه هو أن هيجل لم يسمح فى داخل « علمه » لغير معقول اللهم إلا غير معقول وحيد هو « وجود الغير » مصرحا مع ذلك بأنه معقول ، بينما علمنا يعرف سلسلة طويلة من اللامعقولات ، ويعطى للامعقول مظاهر متنوعة (١) .

وبمعنى ما ، النزعة العقلية عند مايرسون أشد تطرفا من النزعة العقلية عند هيجل ، وذلك لأن مايرسون يرى أن هيجل وكونت ، على الرغم من الفروق العميقة ، فى نقطة الابتداء يعتبران العلم على نحو متشابه تماما ، وذلك بادعائهما حصره فى ميدان القواعد التجريبية الخالصة . وكلاهما (وإن كانت الدواعى لدى كليهما تختلف عنها لدى الآخر كل الاختلاف) ينكر تماما سعى العلم نحو المعقولية أو بالأحرى هما يحرمان عليه هذا السعى(٢) ، ويشدد مايرسون فى الحملة على كونت بوجه خاص . فكونت يرى أنه لا تفسير إلا بالقانون ، أى لا يوجد فى الواقع أى تفسير(٣) . ومايرسون يعارض كونت فى ذلك فيؤكد أنه «ليس بصحيح أن المجهود العظيم الذى به تسعى الإنسانية للنفوذ فى الطبيعة لا هدف له إلا العمل ، فإننا إذا كنا نقدم العلم فذلك أيضا ، وبوجه أخص ، من أجل العلم ومن أجل الفهم ، والفهم لا يتم إلا بالبرهان . صحيح أننا فى حاجة إلى التجارب ، ما فى ذلك ريب . لكن نتائج هذه التجارب نحن نود أن تفيدنا فى إعداد البراهين والاستنباطات . فهذا هو الاستنباط الذى يكون الهدف الحقيقى الذى يهدف إليه العلم(٤) » . إن «الأفكار الغامضة» لا غنى للعالم عنها ، لأن الطبيعة ليست معقولة كلها ، ومهما يكن من تقدم معارفنا فإن ما نعلمه لن يكون أبداً غير جزيرة لا متناهية فى خضم المجهول ، وبقعة مضيئة يحيط بها الكل العميق من كل جانبه

---

(١) الكتاب المذكور ح ٢ ص ٦٨٠ .
(٢) الكتاب المذكور ح ٢ ص ٦٣٨ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٦٣٩ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٦٤١ .

لكن الطبيعة إذا كانت ليست معقولة ، فإن العقل الإنسانى معقول ، وهو الذى يصنع كرامتنا إذ يميزنا عن سائر الخليقة .

قال بسكال : « كرامتنا كلها فى الفكر » ، فى هذا الفكر الذى « ينظم الكون » أو على الأقل يسعى لفهمه(١) « إن عقلنا تحت أشد الأشكال اختلافاً فى الظاهر ، لايطبق ولا يمكن أن يطبق غير حيلة واحدة ووحيدة ، فى جوهرها واحدة ، هى تفسير المختلف برده إلى الواحد الهوبى (٢) » . ولهذا يحارب مارسون كل محاولة لفصل العلم عن الفلسفة . « أن الفلسفة هى فى أصلها فن التفكير فى الحقيقة الواقعية ، والعلم وقد انبثق عنها ليس إذن غير نوع من الفلسفة الخاصة » (٣) . وعلى كل حال فلا يوجد علم تجريبى خالص . وقد أساء كل من بيكون وكونت فهم الطبيعة الحقيقية للجهد العلمى . وأساءا أيضا فهم دور العقل ، والعقل لا يستطيع الكشف عن التفكير . لاعلم بغير استنباط . والحشد الخاص البسيط من الوقائع التجريبية لايؤلف عملاعلمياً خليقاً بهذا النعت . لكن الاستنباط المتسرع جداً ، ذلك الذى يسعى لشمول ميدان واسع دون أن يحسب حساباً كافياً لمعطيات التجربة هو عمل مضاد للعلم أو على الأقل خارج عن العلم (٤) . وينبغى على العلم والفلسفة ألا ينكر أحدهما الآخر ، لأنهما ، كلهما صادر عن العقل ، العقل الذى يظل فى جوهره واحداً فى هذين المظهرين(٥) . ولا يتردد مارسون فى أن يطبق على عملية المعرفة كلمة بسكال التى يقول فيها « إن سلسلة الناس جميعاً طوال مجرى القرون ، ينبغى

---

(١) الكتاب المذكور ج٢ ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧ . قارن بسكال : « أفكار ورسائل » نشرة برونشفك ، باريس سنة ١٩٠٧ ص ٤٨٩ .

(٢) « التفسير فى العلوم » ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٥٥ .

(٤) الكتاب المذكو ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧ .

(٥) الكتاب المذكور ٣٦١ .

أن تعد إنساناً واحد يبقى دائماً ويتعلم باستمرار» (١). وهكذا فإنه على الرغم من التغير وكثرة التعدد فى النظريات فكل شىء يخول لنا أن نؤمن بالإطراد الجوهرى فى عقلنا . «إن العقل الإنسانى ، على الرغم من النزاع الذى يدور على مسرحه ، واحد حقا . فإذا لم يكن ممكناً قيـــام علم لايتزعزع ، علم إجماعى ، فإن هناك نوعاً من الإجماع حول أسس العقل ، بالمعنى الوارد فى تعريف سان فنصان دى ليران S. Vincent de Lérins : إن العالم كله دائماً وفى كل الظروف ، قد فكر ويفكر بطريقة لاتتغير فى جوهرها » (٢) .

لكن الكفاح ضد الدوجماتية ذات النزعة التجريبية ليس إلا وجهاً من أوجه نقدية مايرسون . والوجه الثانى والأهم هو الكفاح ضد النزعة الشكلية (الفورونية) أو بالأحرى سعيه لتجاوز النزعة الشكلية وخصوصا لإبعاد الحاجز الذى يقيمه دوهم مثلا ، بين العلم وما بعد الطبيعة ، وبوجه أخص بين الامتثال والتفسير فى العلم .

والفرض الذى استعان به مايرسون أداة للبحث هو فرض الهوية بين سير الفكر الواعى وبين الفكر اللاواعى . ويحاول مايرسون — ضد كونت وماخ الخ — أن يقرر أن العلم لايستطيع الاكتفاء بصياغة القوانين ، وأن مبدأ الشرعية لايكفى ، وأن العلم يسعى أيضاً لتفسير الظواهر وأن هذا التفسير عبارة عن إدراك الهوية بين المقدم والتالى — وهو مبدأ العلية العلمية الذى يتميز تميزاً عميقاً من مبدأ القانونية (٣) . إن حاجة الإنسان إلى مابعد الطبيعة حاجة ملحة قاهرة . ومابعد الطبيعة ينفذ فى العلم كله ، لسبب بسيط هو أن مابعد الطبيعة متضمن فى نقطة ابتداء العالم . ولن نستطيع حتى أن نحصر ما بعد الطبيعة فى ميدان محدود .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٦٨ — قارن بسكال : « قطعة من مقدمة لرسالة فى الخلاء » : « أفكار ورسائل » نشرة برونشفك ، باريس سنة ١٨٩٧ ص ٨٠ .

(٢) « التفسير فى العلوم » ج ٢ ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .

(٣) « الهوية والواقع » ص VI ، ص ٣٣ .

والحكمة تقتضى : أن نعيش أولا وتتفلسف بعد ذلك ، ولكن هذه القاعدة وهمية ولا يمكن تطبيقها شأنها شأن من يطلب إلينا أن نتخلص من قوة الجاذبية . بل العيش هو التفلسف(١) . والفروض العلمية ليست مجرد أداة للبحث ، أو « فروضاً للعمل » . إنها أكثر من هيكل بناء يختفى حين يتم تشييد البناء ، بل لها قيمتها الذاتية ، وهى تدل على أمر عميق جداً جوهرى جداً فى الطبيعة نفسها (٢) .

ويذكر مايرسون مثالا لذلك ميل العلم إلى رد كل الظواهر إلى ذرية كلية ، لا لأن هذا الرد ممكن فعلا ، ولكن لأن الذرية هى الصورة الوحيدة التى ترضى إلى حد ما على الأقل ميلنا إلى الهوية ، وفى الوقت نفسه تقدم اتفاقات حقيقية وأحياناً مدهشة مع الظواهر (٣) . والجزيئات والذرات لم تكن قطعاً غير مخترعات ذهنية منذ ديمقريطس حتى عصرنا هذا ؛ لكن منذ جوى Gouy وپران Perrin وبراج Bragg أصبحت من غير شك جزءاً من الواقع الفزيائى (٤) . ويؤكد مايرسون ، مع برادلى ، أن من الصعب تكوين فكرة عن القوانين الفزيائية من غير اللجوء إلى العلو Transcendance . إن العلم هو جوهرياً وبالضرورة واقعى ، بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ (٥) . وبالجملة يستطيع مايرسون أن يقول مع جيته : « لا يستطيع المرء فى كثير من العلوم أن يتحدث حديثاً منطقيا ملائماً عن كثير من المشاكل ، إذا لم يستعن بما بعد الطبيعة ، ولا أقصد بها تلك الحكمة المدرسية اللفظية ، بل تلك التى توجد وستوجد قبل الفزيا ، ومعها وبعدها » .

وبهذه النظرة فى الطبيعة وفى الغرض من المعرفة يعارض مايرسون ليس فقط

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٤٨ وما يلوها .
(٢) الكتاب المذكور ص ٣٦٠ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .
(٤) « الاستنباط النسبى » باريس ، پايو ، سنة ١٩٢٥ ص ٢١ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٢٥ — ٢٦ .

كونت وماخ الخ ، بل وأيضاً دوهم الذى يود إبعاد ما بعد الطبيعة من العلم ، ويعارض خصوصاً البرجماتية . فهو مثلا يحارب بشدة أكثر مما فعل بوانكاريه قطع الاتصال الذى فعله لوروا بين الإدراك العام le sens Commun وبين العلم، بين الواقعة الساذجة وبين الواقعة العلمية . وحينما يقول لوروا إن العالم يصنع الوقائع العلمية لا الوقائع الساذجة ، يوافقه مايرسون على قوله هذا لأن الواقعة العلمية تبدو له راجعة إلى موضوع يخلقه العالم . « لكن بشرط أن يسلم لنا أن العالم، بفعله هذا قد اتبع نفس المسلك الذى سلكه الإدراك العام من أجل خلق الواقعة الساذجة » (١) . ويسلم لوروا بأنه ليس ثم حدود دقيقة بين الإدراك العام وبين العلم وأن ثمت بينهما منطقة مضطربة. وذلك فى نظر مايرسون تسليم غير كاف لأنه يرى أن ثمت اتصالا مطلقاً ، والإدراك العام ليس إلا نظاماً علمياً وميتافيزيقياً وهو يتحول تحت تأثير العلم ، ببطء أكبر من النظريات العلمية بالمعنى الصحيح (٢) .

وليس هذا كل شيء . فإن مايرسون يرفض أيضاً التصور البرجماتى للعلم ويقول : « ليس صحيحاً أن الغرض الوحيد من العلم هو العمل ، ولا أن همه الوحيد هو الاقتصاد والتنظيم فى العمل . بل العلم يريد أيضاً أن يجعلنا نفهم الطبيعة . وينحو حقاً — على تعبير لوروا — إلى التعقيل التدريجى للواقع » (٣) . صحيح أن الاتفاق بين المعقول والواقع لا يمكن أن يكون تاماً . فلن نستطيع أن نرضى ميلنا إلى العلية وحاجتنا إلى الهوية لأن ما تفترضه فى النهاية هو إعدام الظاهرة (٤). « والاتفاق بين الصورة العلية والظاهرة ، بين الفكر والطبيعة ، لا يمكن أن يكون تاماً ، لكن ثمت مناظرة analogie حقيقية ، مناظرة عميقة . وكل نظرية آلية

---

(١) « الهوية والواقع » ص ٣٤٩ .

(٢) « الهوية والواقع » ص ٣٥٠ — ٣٥١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٦٢ .

لسلسلة من الظواهر تؤلف تقدماً علمياً هائلا ، وتفضى قطعاً إلى اكتشافات، لأنها تحتوى على عودة إلى ماهية هذه الظواهر . فنظرية فرينل ، مهما يكن من كمالها من نواح عديدة ، فإن من الخطأ أن نأخذ بحروفه القول بوجود الأثير المضىء المزود بالخواص المتناقضة التى نعرفها . أما أن ثمت مشابهة ، بل هوية فى الخواص بين الضوء وبين كيفية الحركة الميكانية المسماة بالتموج ، فهذا أمر مؤكد. وهذه الحقيقة بقيت، بينما تصورات فرينل قد أخلت مكانها لتصورات مكسول (١).

وضمن هذه الحدود يقول مايرسون مع أوستفلد أن هوية الفكر والوجود التى افترضها اسبينوزا وهيجل وشلنج تظل برنامج العلم (٢) أما عن العلاقة بين كلا المبدأين (القانونية والهوية) فإن مايرسون يميل إلى الأخذ بالفرض الذى يقول بأن مبدأ القانونية يستنبط من مبدأ الهوية أو هو بمثابة موجز مختصر له . ومبدأ العلية يستنبط من الهوية ، التى هى الأساس فى عقلنا ، أو لا يمكن إذن أن يكون اعتقادنا بالنظام فى الطبيعة صادرا فى الواقع عن كوننا نعتقد أن الطبيعة خاضعة للهوية ؟ على كل حال فعند الإنسان المعاصر ، بوصفه يتوفر على معرفة الحقيقة الواقعية فإن المبدأين ينبغى أن ينظر إليهما على أنهما يعملان فى تمايز الواحد عن الآخر ، وإن كان فعلهما يتداخل باستمرار (٣) .

وفى كتابه « الاستنباط النسبى » (٤) يسعى — دون أن يبغى اتخاذ موقف مع أو ضد نظرية النسبية — يسعى خصوصا إلى إيضاح أفكاره الأساسية بعرض هذه النظرية وتفسيرها ، وإلى بيان أى مدى الاستنباطات النسبية تؤيد تصوره للمعرفة العلمية .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧٤ .
(٢) راجع أوستفلد « محاضرات فى فلسفة الطبيعة » ص ٦ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٤٠٢ — ٤٠٣ .
(٤) باريس ، بايو ، سنة ١٩٢٥ .

والمؤكد اولا هو أن نظرية النسبية تدلنا على أن العلم لايقنع بمشاهدة القانونية أو الروابط بين الظواهر ، وبعباره أخرى العلم ليس نظاما من الروابط دون سواند ، كما تزعم الوضعية ، بل هو بالأحرى يريد النفوذ فى الوجود الحقيقى للأشياء . والعلم يطلب الهوية . والفزياء الحديثة مقتنعة تماماً بأن الواقع معقول . وخطأ كونت الأساسى هو فى أنه أنكر تلك الحقيقة (١) . وتصور الواقع الفزيائى — فى العلم كما نعرفه — مرتبط لتصور ماهو مكانى(٢) . وأسبقية الكم على الكيف لاغنى عنها للتفسير العلمى . والخلاصة ، وتمشيا مع لغة برونشفك يمكن القول بأن «العلم ينحو نحو احتساب الواقع(٣) methématisation du réel وكلفن وبلانك ولاوه Laue يؤكدون ذلك بكل قطع وجزم (٤) . ونظرية النسبية معناها موت الظاهرية والنسبية الوضعية . وخلف مبدأ النسبية يقوم فرض يتعلق بالوجود : إذ يزعم تعديل تصورنا للواقع . وسواء كانوا على علم بذلك أم لم يكونوا فإن أنصار نظرية النسبية يطبعون الميل إلى تفسير الواقع . ولهذا فإن مايرسون رفض بشده التصور الظاهرى والوضعى البحت لنظرية النسبية عند اينشتين ، كتصور ى . بتسولت Y. Petzoldt(٥) فإن أينشتين ظل ، منذ استهلال أبحاثه ، بعيداً جداً عن هذه الظاهرية ، وبين بوضوح وحزم الميول الواقعية التى هى من خصائص الفزيائى الواعى لمهمته . وهو بهذا يعارض ماخ

---

(١) الـكتاب المذكور ص ١٣ .

(٢) الـكتاب المذكور ص ٣٥ .

٣) (أى جعل الواقع له طابع الرياضيات وتصوره هكذا — المترجم).

(٤) الـكتاب نفسه ص ٦ .

(٥) الـكتاب نفسه ص٦٠ ـ ص٦١ وراجع بتسولت : « مكانة نظرية النسبية فى التطور الروحى للانسانية » ، درسدن سنة ١٩٢١ م . وبتسولت يفسر نسبية اينشتين بمعنى نسبية المعرفة بوجه عام .

الذى حارب الذرية كما نعلم (١) . ونستطيع أيضا أن نتحدث عن واقعية لدى أتباع اينشتين . ادنجتون ولانجفان وهرمن فايل Wayl فثلا يرى لانجفان Langevin أن الفزيائى بالنسبية « يتصل بالواقع » . وهرمن فايل يرى أن المشكلة الحقيقية فى الفزياء هى « النفوذ فى ماهية المكان والزمان والمادة ، بوصفها تشارك فى بناء الواقع الموضوعى » (٢) . ويذهب مايرسون إلى حد التوكيد مع كنيزر Kneser أن مبدأ النسبية هو فى الحق مبدأ عدم نسبية الواقع (٣) . فمن المؤكد أن واقع نظرية النسبية هو مطلق وجودى ، ووجود فى ذاته حقاً ، أكثر إطلاقاً ووجوداً من أمور الإدراك العام والفزياء السابقة على اينشتين (٤) . وحل اينشتين يقوم جوهريا فى جعل الجاذبية والتصور الذاتى متضامنين بل مختلطين (٥) وما يسعى الفزيائى الاينشتينى إلى تشييده هو امتثال الظاهرة الفزيائية، على نحو يصدق ليس فقط بالنسبة إلى الراصد الموجود على الأرض أو على الشمس ، ولا بالنسبة إلى راصد أعلى موجود فى مكان ما فى الفضاء وينظر إليه على أنه ثابت (وتلك كانت طريقة نظرة نيوتن) ، بل وأيضا بالنسبة إلى كل الراصدين الممكنين والمتخيلين معا (٦) . والتفسير النسبى هو قبل كل شىء تفسير هندسى (٧) النسبيون يهدفون إلى تفسير الصوورة والتغير فى الزمان ، بواسطة نفى التغيير (٨) . ويرجعون مظاهر الحياة إلى تصورات إمكانية خالصة (٩) . وعلى كل حال فان الهندسة النسبية تهدف إلى استنباط كلى للظواهر كما سعى إلى ذلك ديكارت.

---

(١) فى جلسة الجمعية الفرنسية للفلسفة التى عقدت فى ٦ / ٤ / ٢٢ صرح اينشتين أن ماخ فيلسوف بائس، وأن نظرة ضيقة إلى العلم هى التى أفضت به إلى رفض وجود ذرات » وهذا ينطبق أيضا على دوهم الذى أنكر الذرية هو الآخر .

(٢) الكتاب المذكور ص ٦٣ - ٦٤ راجع فايل : « المكان والزمان والمادة » ج ٤١ سنة ١٩٢١ ص ١٢٥

(٣) « الاستنباط النسبى » ص ٦٨ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٧٩ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٩٠ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٦٥ — ٦٦ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٩٣ .

(٨) الكتاب نفسه ص ١٠٨ .

(٩) الكتاب نفسه ص ١٢٢ .

وهيجل (١) . وصاحب النسبية الذى لم يبدأ من فكرة البحث عما هو قبلى فى الطبيعة قد اكتشف ، على الرغم منه (٢) . وتفسير صاحب النسبية يقتصر على ماهو من شأن ماهية الظاهرة ، مطرحا جانبا كل ماله صلة بالوجود (٣).

ومايرسون ، مع تأكيده أن الهدف من المعرفة العلمية هو رد المتعدد إلى الواحد الهوى ، يقر بأن النسبية لا يمكنها أن تقضى على كل تعدد(٤) . فاللامعقول سيوجد دائما ويضع حدودا للاستنباط . ويمكن أن يعد من قبيل هذه العناصر اللا مقبولة كام Quanta بلانك أو مبدأ كارنو فى عدم قابلية التغيرات للاعادة irréversibilité . واحتساب الطبيعة ، لأنه يكون تعقيلا لها ، لابد أن يفضى إلى ابراز ما فيها من لا معقول (٥) . وفى الوقت الحاضر وفى نظر العارفين يبدو اينشتين أنه نجح حيث أخفق هيجل إخفاقا تاما ، وذلك فى مهمة استنباط الواقع الفزيائى بواسطة الفكر . « ولو حدث أن انهارت النظرة النسبية غداً ، فسيظل قائما أن النظرية الفزيائية قد اعتقدت أنها تستطيع ، فى لحظة معينة من تطور العلم ، أن تعقل ما هو فزيائى فى شطر كبير منه وذلك برده إلى ما فوق المكانى » (٦) .

وبخلاف كاسيرر يزعم مايرسون أن تصور الزمان والمكان عند اينشتين يختلف تمام الاختلاف عن تصور كنت لهما (٧) ، فبينما الزمان والمكان عند

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٥ ، ١٣١ .
(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٤ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١٤٥ .
(٤) الكتاب ص ١٥٠ .
(٥) الكتاب نفسه ص ١٥٨ .
(٦) الكتاب نفسه ص ١٩٠ .
(٧) ويستند مايرسون فى هذ الصدد إلى ماقاله اينشتين فى جلسة الجمعية الفرنسية للفلسفة التى انعقدت فى ٦ أبريل سنة ١٩٢٢ .

كنت شكلان فى العقل ، فإن الزمان النسبي والمكان النسبي ينتسبان إلى الكون منظورا إليه على أنه مستقل عن الأنا . « إن المكان الإقليدى ينتسب إلينا خاصة ، لكن المكان المليء بالمنحنيات والتجاعيد عند أصحاب النظرية النسبية هو مكان موضوعى ، ينتسب إلى الأشياء ، ويؤلف وحده كل الأشياء ، وهو حقا وحرفيا الشيء — فى — ذاته » (١) . ونزعة النسبية عند اينشتين ليست ، فى نظر مايرسون ، مثالية متعالية أونقدية ، وليست وضعية ، بل هى بالأحرى نظام ميتافيزيقى ، ونزعة رياضية أو نزعة رياضية كلية Panmathématisme أو مابعد رياضية (٢) métamathematique . والخلاصة أن انتصار نظرية النسبية ، يعنى ، فى نظر مايرسون ، ليس فقط التفنيد الأساسى للخطأ الوضعى الذى يزعم أن المحتوى المشروع الوحيد للعلم هو التجربة المعممة المستقلة عن كل نزعة قبلية ، بل وأيضا يعنى تأييدا للسير المستمر للصورة ، بالمعنى الأفلاطونى لهذا اللفظ ، التى تميل إلى فرض نفسها على تصورنا لهذا الواقع ، على الرغم من التكذيب المستمر له من جانب الواقع (٣) .

ومايرسون ، فى كتابه « فى سير الفكر » (٤) يؤكد أن مايميز الفكر الإنسانى أثبت تمييز هو سيره وتقدمه (٥) من معرفة متحصلة إلى معرفة أخرى مطلوب تحصيلها (٦) . وهو يفحص خصوصا النظريات الفزيائية والرياضية المعاصرة التى يقول بها رجال مثل بلانك واينشتين . وبور Bohr ولوى دى بروى L. de Broglie وادنجتن وشريدنجر وفايل وهلبرت . غير أنه يلاحظ أن البحث

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣١٣ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٢١٩ ، ٢٢٠
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٩٧ .
(٤) فى ثلاثة مجلدات ، باريس ، ألكان سنة ١٩٣١ .
(٥) « فى سير الفكر » ، § ١ .
(٦) الكتاب المذكور § ٦ .

العلمى لا يهمه من حيث النتائج التى يتأدى إليها ، وإنما يهمه من حيث البراهين التى أجريت من أجل الوصول إلى هذه النتائج (١) . هنالك يلاحظ مايرسون أنه « دائما وفى كل موضع ، سواء تعلق الأمر بالحقائق الأقرب إلى الإدراك العام أو بالمناطق الأكثر تجريدا فى العلم ، فإن العقل لا يوجه جهوده إلا فى اتجاه واحد بعينه ، أعنى نحو التعقل ، وتعقل الواقع بالقول بالهوية بين الأمور المختلفة » (٢) . ومن ناحية أخرى نجد مايرسون فى هذا الكتاب من أوله إلى آخره يلح فى توكيد هذه الواقعة وهى أن الهوية التى تتقرر بالبرهان ليست ولا يمكن أن تكون غير هوية جزئية ممزوجة بالاختلاف (٣) . ولا شك « أنه دائما وفى كل موضع نحن محكومون بل معذبون بهم وضع العقل فى الأشياء » (٤) . لكن : « أيا كان الطريق الذى يتم به فإن الاتفاق بين العقل والطبيعة جزئى ويظل جزئيا وحدوده لا يمكن تقديرها ، لكن كرامة الإنسان تحتم عليه مع ذلك أن يستمر فى السعى نحو غاية هى بطبيعتها من غير الممكن بلوغها » (٥) .

وهذا الموقف هو الذى يرغم مايرسون على نقد نظرية هيجل فى العلاقة بين المعقول والواقعى مرارا عدة ، كما فعل ذلك من قبل فى كتبه السابقة . كذلك ينقد مايرسون النظرة الوضعية فى العلم وفى المعرفة بوجه عام . ويقول : « من الخداع أن يدعى الفزيائى أنه وضعى النزعة ، بينما مبادؤه هى فى الواقع شىء آخر تماما ، لأنه يعتقد اعتقادا جازما صلبا كالحديد فى وجود موضوع خارج

---

(١) الكتاب المذكور § ٤٣ .

(٢) الكتاب المذكور § ٣٦٣ .

(٣) الكتاب المذكور § ٦٠ .

(٤) الكتاب المذكور § ٤٢٥ .

(٥) الكتاب المذكور XXVII .

عن الإحساس » (١) . « العلم الوضعي » عند كونت خلق وهمي ، شيء لم يوجد أبدا ومن المحتمل ألا يوجد في المستقبل أبدا (٢) . وكذلك يؤكد مايرسون — ضد كونت — أن الغرض من العلم ليس التنبؤ والعمل ، لأن العلماء أنفسهم يلحون في توكيد أولوية المعرفة النزيهة (٣) .

ويسعى مايرسون لتقرير نوع من المماثلة بين عقلية البدائي وعقلية العلم الدقيق ، أي بين « قانون المشاركة » الذي يميز العقلية البدائية في رأي ليفي بريل وبين الميل إلى اثبات الهوية عند العلم .

« إن البدائي — حين يؤكد أنه يشارك في ميزات الأرارا مع بقائه إنسانا — يفكر مثل الكيميائي الذي يجمع بعلامة المساواة المواد الموجودة قبل التفاعل وبعده (مثلا الصوديوم + الكلور = كلورور الصوديوم) ومثل الفزيائي الذي يضع هوية بين شكلين من الطاقة دون أن يغفل عن اختلافهما الجوهري (٤) » .

وفحص العلاقة بين البرهان والتجربة في مختلف مظاهرها يشغل مكانا مهما جدا في هذا الكتاب . وبوجه عام نجد أن موقف مايرسون موقف نقدي بل وذو نزعة نقدية في هذا المجال . إنه يرفض النزعة القبلية apriorisme المطلقة من ناحية ، والتجريبية من ناحية أخرى . والقول بالهوية لا يمكن أن يكون غير هوية المختلف ، المختلف الذي لا يستطيع أن يأتي من العقل ولهذا ينبغي أن ينفذ في العقل نفسه لأنه يشعر أولا بأنه غريب عنه ، وذلك عن طريق الاحساس . وهكذا نرى أن وجود المختلف يؤلف شرطا جوهريا لكي يعمل العقل (٥) . وعلى

---

(١) الكتاب المذكور ٥٢.
(٢) الكتاب المذكور ص ٤١١ .
(٣) الكتاب المذكور ٢ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٥٤ .
(٥) الكتاب نفسه ٥٩ .

هذا فإن ماهو فى حالة هوية أو الميل إلى الهوية وحده هو الذى يأتى من قبل العقل . أما المختلف فيأتى من الاحساس ، أعنى من الواقع(١) . ويتحدث مايرسون عن استحالة الاستنباط الاجمالى ، لأن المعقول واللا معقول ممتزجان فى الطبيعة ولا يمكن فصلهما إلا بالسير خطوة فخطوة بعديا (٢) . وهذا هو التقدم والسير فى الفكر . فليس فقط مبادىء الحفظ ، بل كل الصيغ مهما كانت هى الممزوجة من القبلى والبعدى وكلها تحليلية تركيبيه معاً . وكل حكم ينبغى أن يكون تركيبيا (٣) و مع ذلك فإن مايرسون يعتقد أنه يبتعد عن كنت حين ينكر مايرسون وجود الأحكام التركيبية القبلية(٤). وهكذا فإن التمييز بين القبلى والبعدى لايزول أبدا غير أنه لايبقى الا كتمييز فى الدرجة . ومن الواضح أن المقنع فى صياغته وسلطانه على عقلنا يتناسبان مع هذا الاتفاق بين العقل والواقع (٥) .

والدور السائد للهوية يتجلى — فى نظر مايرسون — بوضوح خاص حينما تنظر فى مجموع سير المعرفة العلمية ، وهذا العامل وحده هو الذى يجعل هذا التطور مفهوماً حقاً (٦) . والاتجاه العام للتقدم الذى يحرز فى كل علم اتجاه واحد ، فالأمر يتعلق بجعل السيادة للمعقول والهوى على المختلف الذى يورده الإحساس باستمرار(٧) . وفى الرياضيات يتجلى هذا التقدم بكل جلاء ، وما يكون القيمة المنقطعة النظير للرياضيات هو معقوليتها « أعنى سعى عقلنا لتعقيل المختلف » (٨) وكل معرفة رياضية هى فى جوهرها تعقيل rationalisation . وفى كل استنباط

---

(١) الكتاب نفسه ص ٦٩ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٣١٦ .
(٣) الكتاب نفسه ٣٩٠ .
(٤) « « « ص ٣٩١ .
(٥) « « « ص ٤٢٢ .
(٦) « « « ص ٤٢٣ .
(٧) « « « ص ٣١٧ .
(٨) « « « ص ٢٤٩ .

رياضي يدخل جانب من الهوية يحملنا على الإقتناع على نحو مختلف تماماً عما يفعله التجريب وحده . ولكن ماليس بهوى هو الذى يزود هذا الفكر بمحتواه ، وبه يصبح شائقاً (١) . ولهذا يرى مايرسون نفسه مضطراً لرفض مثالية أدنجتون المبالغ فيها حين يتحدث عن قطيعة تامة بين علم الماضى وعلم اليوم أحدثتها نظرية النسبية والكمام ، فان المواد الأولية عند الفزيائى اليوم هى الأثير والكهيربات والكمام والجهود Potentiels والدوال الهملتونية ، الخ : فن كان يجسر على أن يؤكد أن لوى دى بروى كان يستطيع الوصول إلى فكرة الموجة الكمية ، وهى الفكرة التى سادت تطور النظرية كله منذ أن ظهرت هذه الفكرة ، دون أن يستند فى هذا المجال إلى ماتأتى به ملاحظة الواقع ؟ (٢) ومن ناحية أخرى إذا صح أن كل برهان — من حيث هو قول بالهوية — يقرر الهوية والاختلاف معاً بين التصورات التى يشتغل بها . فهيهات أن يكون هذان العنصران متكافئين(٣) والعقل لا يميل — على حد تعبير أفلاطون « إلا إلى تكييف طبيعة الآخر بالقهر تلك الطبيعة المتمردة على طبيعة نفس الشىء le même »(٤) . وما ينحو نحوه العقل العلمى هو القضاء على كل مختلف ، وما يبقى عليه هو تجلى المقاومة التى أبداها الواقع(٥) . وطريق التعقيل طريق ملتو إذن . إن هذا السير يتخذ مسلكا متعرجا . والعقل ، بالاستعانة بالواقع نفسه للتغلب على الواقع ، يسعى دائماً وفى كل موضع إلى تحقيق لا يمكن تحقيقه . . ونحن نشعر فعلا بأننا ملزمون بسلوك هذا السبيل الملتوى ، حتى فيما يتعلق بالفعل المحض البسيط . « إن الانتصار على الطبيعة انتصار للعقل (٦) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٥٢.
(٢) « « « ص ٣٧٣ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٣٠٤ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٣٠٥ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٣٠٦ .
(٦) الكتاب نفسه ٤٢٧ .

لوى فيـــبر

يمكن عد « الوضعية المطلقة » التى يقول بها لوى فيبر بمثابة محاولة لتجاوز الوضعية المنبثقة عن كونت واسبنسر . وعنوان كتابه الرئيسي بالغ الدلالة على ذلك وهو : « نحو الوضعية المطلقة عن طريق المثالية » (١) . ويتخذ فيبر موقف الواقعية الكاملة التى فيها فكرة الموضوع تتخذ مكان الموضوع أياً كان . وهو يبين أن العلم الوضعى ، لأنه ينصرف عن الممكن والفردى ، ويقيم سلطانه على العالم الموضوعى وعلى العقل الذى يعكسه ، ويثبت الممكن فى الواجب ويمتص الفردى فى الكلى ، هو مثالى فى منهجه ، بعد أن كان كذلك فى نتائجه الأولى . لقد علمنا هذا العلم الوضعى أن نطرح الشهادة المباشرة للحواس . والتجربة لا تهيب بشهادة الحواس إلا بشرط انتمائه دائماً تحت سيطرة العقـــل وإخضاعه لحكم العقل(٢) . والواقع ، بدلا من أن يكون نفياً للفكر ، هو على العكس من ذلك توكيد للفكر بذاته ولذاته(٣) . ومبدأ العلة المفسرة ومبدأ اتفاق الإدراكات الفردية ، وهو أساس التجربة ، ينكران أن يكون الإدراك المنعزل هو وحده مصدر الحقيقة (٤) ، وبين المعرفة الحسية التى هى معرفة الجمهور ، وبين المعرفة العقلية ، التى تسلك سبيل الملاحظة النهجية ، والاستقراء والحساب — لا يتردد العلم ، بل يعلن أن الأولى فردية ذاتية زائفة ، وأن الثانية وحدها هى الكلية الموضوعية الحقة ، والانتقال من الاعتقاد فى عالم الإدراك الحسى إلى الاعتقاد فى عالم العلم — هو بعينه تاريخ الفيزياء وضروب تقدمها واكتشافاتها . فلننظر مثلا الفكرة الوضعية المخلصة من الأساطير ، التى كانت لدى القدماء عن الشمس : قرص منير

---

(١) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٣ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢ — ٣٣ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢٥ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٣٣ .

محرق ، اتساعه نصف قدم تقريبا ، يتحول فى قبة السماء ويختفى كل يوم فى الأمواج ثم يعود للظهور فى النقطة المقابلة قطرياً للأفق . والفكرة الحديثة عن الشمس لم تحتفظ من الفكرة السابقة إلا بصفتين : الحرارة والنور . والأحكام المتعلقة بشكل هـــذا الكوكب وحجمه وسيره تبين أنها خطأ . فالشمس كتلة كروية تتألف من سوائل وغازات مشتعلة ، وهى أكبر بمقدار ٣٥٠٫٠٠٠ مرة من كتلة الكرة الأرضية . وهكذا نجد أن الفزياء ليس فقط تكذب المظهر المحسوس بل وأيضاً تدخل واقعة جديدة ، تجعلنا الحواس نجهلها (١) . إن الحقيقة العلمية ذات طابع موقوت ، ولهذا فإن الفزياء لا يمكن أن تحل محل الفلسفة ، والعلم لا يعطينا غير معرفة نسبية . فإذا شاءت الفلسفة القنوع بهذه النسبية فانها ستفضى إلى نزعة الشك واللاأدرية ، بينما ينبغى على الفلسفة الحقة أن تزودنا بمعرفة مطلقة ، معرفة كاملة . وينبغى عليها أن تتجاوز النزعة التجريبية ، وأن تسير نحو مثالية منطقية أو — والمعنى واحد — نحو الوضعية المطلقة (٢) .

وفى كتابه فى علم الاجتماع وعنوانه : « إيقاع التقدم » (٣) يستند فيبر إلى النظرة البرجسونية فى الإنسان بوصفه « الإنسان الصانع » لكى يبرهن على أن قانون الأطوار الثلاثة عند كونت قانون لا يقوم على أساس . إن البرهان على قانون الأطوار الثلاثة يقوم على غرض « التمائمية » Fétichsme أو النزعة الحيوية animisme البدائية . ولكن أبحاث علماء الاجتماع المعاصرين تميل إلى تقرير أن النزعة الحيوية animisme كما تصورها أوجست كونت ليست هى الواقعة الأصلية ، بل ربما كانت هناك مرحلة سابقة على الطور الحيوى ، فى العقلية البدائية . وثمت واقعة أكثر بدائية من التمائمية أو من كل مظهر آخر من

(١) الكتاب المذكور ص ٤٩ — ٥٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٥١ ، ٥٧ ، ٣ — ٤ .

(٣) « ايقاع التقدم : دراسة اجتماعية » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٣ .

مظاهرة الشعور المعبر عنه بالطقوس الاجتماعية هي وجود التكنيك المادي الذي كشف من وجوده علم الآثار المتعلق بالعصر السابق على التاريخ ، وكان هذا العلم مجهولا على عهد كونت . فقد تبين هذا العلم أن الصناعة وجدت قوية في عصور موغلة في القدم جدا (١) . « وأيا ما كان التقدير الذي نأخذ به ، فعلينا أن نستنتج أن السبعة آلاف سنة من التاريخ - على أوسع تقدير - ليست بشيء زمنياً بالقياس إلى المدة المجهولة ، ولكنها طويلة جداً على كل حال ، مدة الأزمان السابقة على التاريخ ، وتبعاً لذلك فإن ثمت ثغرة هائلة مبدئية في معرفتنا بالأصول الأولى » (٢) ولو كان كونت لم يدع في الظلام الجانب العملي والفعال في العقل لكيلا ينظر إلا في الجانب النظري التأملي ، لما كان قد صاغ قانون الأطوار الثلاثة ، ولكان قد عزا أهمية أكبر إلى « الوضعية » المبدئية ؛ ولكان رأى أن التفسير « الوضعي » للظواهر قد لعب في كل عصر دوراً أساسياً ، وإن كان مستتراً ، في سير العقل الإنساني (٣) . والحق أن قانون الأطوار الثلاثة ، حين يضع حده الثالث ، يدخل في نزاع مع مبدأ كل تقدم . إن الطور الوضعي طور نهائي . والنهائي لا يتفق مع المرونة غير المحدودة التي يعزوها المرء إلى نفسه ، حينما يتصور نفسه قادراً على التقدم إلى غير نهاية . وتنزع هذه اللانهاية من فكرة التقدم معناه وسلبها كل ما يجعلها مغرية مقوية (٤) » وأخيراً فإن الوضعية تشبه الأقدم بالأقل نموا ، والأحدث بالأكثر نموا ، حتى ليمكن أن يقال : « بعقبه إذن أفضل منه » ولكن هذه مغالطة من نوع « بعقبه إذن بسببه » ، وهي واسعة الانتشار في التفسيرات والفروض التكوينية (٥) .

---

(١) الكتاب المذكور ، الاستهلال ص : يج — يد .
(٢) الكتاب نفسه ص ٧٧ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٩٤ .
(٤) الكتاب نفسه ص ١٠١ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٢٢ .

ويود فيبر أن يستبدل بقانون الأطوار الثلاثة قانون الطورين أو مايسميه هو باسم « إيقاع التقدم » فبعد أن درس فيبر الوثائق التاريخية دراسة عميقة استنتج أن التكنيك يفتح الطريق ويتبعه التفكير النظرى (١) . إن العالم ملىء بألوان الإيقاع ، وظواهر الحياة تدل على هذا بغزازة (٢) ويميز فيبر فى تقدم المعرفة والتفكير النظرى ميلين وتيارين : ميلا إلى الانتفاع بالمادة ، وميلا إلى فهم الوجود تيارا للتكنيك وتياراً للفكر النظرى ، وهما يتقاطعان ويتوازيان ، دون أن يمتزجا امتزاجا تاما (٣) . ومن حيث المبدأ نرى أن التكنيك يسبق النظرية ويستثيرها . فالفزياء الحديثة مثلا أثرت وتستمر فى الإثراء باكتشافات تكاد ترجع كلها إلى مهارة القائم بالتجريب (٤) . بيد أن العلم البحت يفعل فى التكنيك الذى كان شرطه الأساسى ويعدل فيه (٥) . ويعتقد فيبر أنه يجد تأييداً لقانون الطورين فى تقدم الصناعة نسبيا فى حضارات البحر الأبيض المتوسط حينما تبدأ العصور التاريخية (٦) . إذ نجد المجتمع اليونانى ، وكذلك المجتمعات المجاورة له ، يملك أدوات صناعية كاملة جدا قبل ظهور الحضارة العقلية التى كانت معلمة العالم القديم والمجتمعات الغربية (٧) . وكان الفكر اليونانى خصوصا تأملا فى النتائج المحصلة عن طريق الصناعة الفنية . لكن الفكر اليونانى لم يكن مجرد تكنيك ، بل كان أيضا رد فعل ضد التكنيك نفسه (٨) . وإيقاع التقدم يتجلى أيضا فى علوم الطبيعة

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٥٢ .
(٢) الكتاب المذكور ص ١٠٥ .
(٣) الكتاب المذكور ص ١٢٦ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٣٢٩ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٢٥١ .
(٦) الكتاب المذكور ص ٢٦٨ .
(٧) الكتاب المذكور ص ٢٧٤ .
(٨) الكتاب المذكور ص ٢٧٦ .

كما شيدت اليوم . ففيها نشاهد التشكيك والتأمل النظرى يمتزجان باستمرار لأويساند كلاهما اخر (١)

أرتور هانكان (١٨٥٦ — ١٩٠٥)

يمكن أن نضع أرتور هانكان بين ممثلى الفريق الأول من التيار الكبير الثانى ، ولو قورن بغالبية أنصار المذهب النقدى لسكان ميتافيزيقياً روحى النزعة إلى درجة عالية . فهو لا ينصرف فقط عن توكيدات رنوفييه الوضعية فحسب ، بل يتجاوز كنت عن عزم وتصميم ويقترب من ليبنتس . لكن الطابع الأساسى لاتجاهه النقدية : وفضله الأهم هو فى نقده للمعرفة العلمية . وتطوره الفلسفى قد أخضعه من غير شك أرسطو وديكارت وليبنتس واسبينوزا . لكن أستاذه المفضل هو كنت وقد دافع عنه ضد رنوفييه حينما يدعى هذا مواصلة المذهب النقدى . ومن ناحية أخرى فإن نقدية هانكان تشهد أيضا بتأثير بوترو .

وقد نشر هانكان عدة مؤلفات تتعلق بتاريخ الفلسفة . ولنقتصر على ذكر : رسالته الصغرى لنيل الدكتوراه بعنوان : ماذا كانت فلسفة ليبنتس الأولى أو مذهبه فى الحركة والعقل والله قبل سنة ١٦٧٧ ، (باريس ، سنة ١٨٩٥) ؛ « دراسات فى تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة » (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٠٨ ، وقد نشر بعد وفاته) ، كذلك نشر « الأخلاق إلى نيقوماخوس » تأليف أرسطو . لكن يكفينا فى كتابنا هذا أن نفحص رسالته الكبرى للدكتوراه بعنوان : « مبحث فردى فى نقد الذرات فى العلم المعاصر » ، سنة ١٨٩٤ ، وسنحيل إلى الطبعة الثانية (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٩) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٣٢ .

وهاملكان ، شأنه شأن سائر أنصار نقد العلم ، يسعى لإبراز طابع المعرفة فوق التجريبي وعن هذا الطريق يبرز الدور الفعال للعقل فى تشييد العلم . إلا أنه يسلك مسلكا أجرأ : يرى هاملكان أن الفرض الذرى ، خصوصا فى الفزياء والكيمياء ، هو روح علمنا بالطبيعة ، أعنى ليس فقط روح العلوم التجريبية بل وأيضاً روح العلوم الرياضية . وهذا الفرض الذرى يفترض كل مايطلب تفسيره « فما هى ذرة الهيدروجين اللهم إلا أن تكون الهيدروجين نفسه بكل خواصه وكأنها موجز له ؟ وما الذرة ، بوجه عام ، اللهم إلاأن تكون هى اختزال الصفات والخواص التى المركب ، اختزالها إلى عنصر بسيط خلقه عقلنا أو إلى قانون تركيباتها ؟ » (١) والفرض الذرى جوهرى بالنسبة إلى علم الضوء عند فرينل Fresnel وكوشى Cauchy كما أن الرياضه نفسها جوهرية بالنسبة إلى فزياء المعاصرين . وإذا كانت ذرة الكيميائى لا تشترك مع ذرة الفزيائى فى شىء غير الإسم فإنه من الحق أن الذرية ، فى ملامحها العامة ، وبكل مقتضياتها ، تهيمن على نشأة الكيمياء الحديثة وتوجد فى كل ضرب من ضروب تقدمها . فإن بويل ، ودالتون ، ودوما Dumas وفورتس Würtz و « وَلف » التركيب الكيميائى ، هم جميعا من أنصار المذهب الذرى . وواقعة ثابتة كهذه لا يمكن أن تنسب إلى الصدفة : بل هى ذات أصول عميقة فى تركيب معرفتنا أو ربما فى تركيب الطبيعة نفسها . وعقلنا لا يستطيع أن يتخلص ويخرج عن نفسه لإدراك الواقع والمطلق فى الطبيعة (٢) .

وإذن فعلمنا الإنسانى بضرورة من طبعه يرد كل شىء إلى الذرة ، كما رد كل شىء من قبل إلى الحركة . « إن العقل لا يعرف عن الأشياء إلا ما يجده من

---

(١) « مبحث نقدى فى فرض الذرات » ص ١٦ — ص ١٧ .

(١) الكتاب نفسه ص ٢ — ٣ .

جوهره هو ، وما يلقيه من ذاته ، ولا يعرف جيدا غير ما يخلقه . ولهذا فإنه العلم ، بقدر دقته ويقينه ، هو من خلق عقلنا فى المقام الأول » . وخارج العناصر المعقولة التى يستنبطها من ذاته ، وخارج التركيبات التى يؤلفها منها ، والتى يقدر على متابعتها بعد انقطاعاتهى وتعقداتها ، المتزايدة دائما ولكنها محددة دائما — فان عقلنا لا يعرف شيئا غير ماهو ناقص وغامض ومشوش ، والعلم يطمح إلى الاتحاد فى الرياضيات وإلى إيضاح الإضافات العامة المقدار البحت والكمية العددية ، تحت إضافات الظواهر وخواصها(١). والغاية وعلة الوجودفى كل علم ، وبالتالى فى الفزياء ، هى اختزال حتى ما لا يقبل الاختزال ، وتفكيك الكل المعقد الذى يقاوم إلى عناصره ، وتحليل مركبات الواقع ، مع المخاطرة بإغفال ماهوجوهرى وتفكيك تركيبات الطبيعة لنضع مكانها ماركبه عقلنا (٢).« فالأنواع والأجناس ، فى ترتيبها التصاعدىالعلمى ، تستبدل بالطبيعة ، غير المحدودة دائما فى نظرنا ، التى للظاهرة وللفرد الإضافات المحدودة التى للتصورات ، وعلى هذا النحو فإن عقلنا الذى لا يعرف ماذا يفعل فى مجال المحسوس المستقر القرار ، يجد نفسه بسهولة وسط التصورات ، الثابتة الواضحة ، التى هى من عمله هو (٣) . والميكانيكا نشأت من سعىالعقل لاختزال شىء لم يخلقه ، وهذا الشىء هو المتصل ، متصل الحركة ، الذى يخفى عن عيوننا ويفترض الاتصال المزدوج للمدة التى يجرى فيها التغيير ، وللامتداد الذى هو بمثابة رابطة وموضوع له معا ، فالميكانيكا ليست إذن العلم الكلى ، العلم الخالص Pura mathesis الذى تصور ديكارت ، بل هى والهندسة التطبيق الأقرب والغزو الأول ، لكن العلم بالمعنى الأحق ، العلم المستخلص كله من العقل ، العناصر منه والتركيبات ، المادة منه والصورة ، هو علم العدد . فالوحدة ليست إذن منتزعة ، بالتجريد ،

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٧ .

من المقادير المحسوسة المتصلة ، بل هى بالنسبة إلينا الأداة الوحيدة التى تعينها وتضعها تحت رحمة عقلنا (١) . ولكن التغلب على المتصل ، بواسطة الكم المنفصل ، ووضع العدد والوحدة فى الامتداد المتحرك — أليس معناه التصديق على وجود الذرة ؟ وهكذا نجد أن المذهب الذرى هو أيسر الفروض وأخصبها — وهو أيضا ضرورى (٢) .

والمعرفة التى يعطينا إياها الفرض الذرى لا تنطوى على دقة مطلقة ، ولا يمكن أن تكون غير معرفة تقريبية . وهكذا نجد الضرورة من ناحية ، والاستحالة من ناحية أخرى — وهذا هو التناقض الذى ينطوى عليه فرض الذرات ، وهو إذن تناقض فى أعمق عمائق علمنا . « مركب العدد والحركة » ، أفلا يمكن أن نقول إن الذرة ، فى كل لحظات العلم هى سند التصورات التى يلقيها عقلنا فى قلب الواقع ابتغاء تفسيره ؟ ألا يخلع عقلنا عليه الامتداد والوحدة . هذا التناقض بين ما ينقسم وما لا ينقسم ، ثم الوحدة والحركة ، وهو تناقض آخر ينفجر فى تناقض العنصر الصلب ، لأنه بغير أجزاء ، والمرن ، لأنه سند الطاقة التى لا تتحطم ؟ » (٣) والتناقض هاهنا ليس آية على اللامعقولية ، إنه يمكن أن يكون كذلك لو أن الذرية قد كفت عن أن تكون مثلا أعلى وأن تكون فرضا وادعت بلوغ الواقع ، ولما شاءت الخروج عن حدود العلم طمحت إلى أن تصير ميتافيزيقا . لكن الذرة تصور ؛ إنها كالخط المستقيم ، والمتوازى ، واللامتناهى عند الرياضيين : أى موضوع لتعريف (٤) . والتوفيق بين المتناقضات الذى يبدو أن الذرة تتضمنه ينبغى أن يطلب من الميتافيزيقا . « وعلى الميتافيزيقا إذن أن تستنتج ، وعليها أن تبحث لماذا لم يستوعب العلم

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٠ — ١١
(٢) الكتاب نفسه ١٣
(٣) الكتاب المذكور ص ١٦
(٤) الكتاب المذكور ص ١٧ —

الواقع ، ولماذا تنجح الكمية جزئيا ، وتخفق جزئيا أيضا ضد المتصل »(١) .
« فالعلم ليس إذن غير نصف عمل العقل ، إنه يدخل بعد الأوان في الوجود ،
مع العدد ، تعينات استاتيكية تجعلنا ندركه في سكونه وفي ضرورته ، لكن
للارتفاع إلى النشاط ، وهو ماهية الوجود ، وإلى التلقائية : هذه العلة الأخيرة
للضرورة ، من أجل العثور على التعينات الديناميكية للوجود الفعال المتغير ،
فإنه ينبغي على العقل أن يطلب إلى العلية مايكمل عمل الكم . وأخيرا فإن الذرة ،
هذا التصور الرياضي ، الذي لم يكن له في المكان والزمان غير وجود نسبي ، ربما
سيقودنا ، من فوق المكان ومن فوق الزمان ، إلى وحدة وجود يصنع ويتم
بنفسه ، ملقيا في المدة ظل فعله المجدد الخلاق ، وفي الامتداد ظل النتائج المتحققة
المثبتة الماضية التي كأنها ماتت ، وهكذا يختفي المتصل ومعه يختفي الذرة ، كلما
ارتفعنا نحو الفعاليات والوحدات الحقيقية ، وهي مجرد انعكاس لهما ، ونحو
الذرات الروحية Monades والأرواح (أو العقول) (٢) » . وهذا التصور
للذرية يميز كل موقف هانكان : فعلى الرغم من نزعته الكنتية فإنه يتجاوز
كنت مقتربا من ليبنتس . وهو يقر بضرورة الميتافيزيقا بوصفها مواصلة للعلم
ويرتفع إلى تصور روحي وميتافيزيقي للحقيقة الواقعية . بل يمكن التحدث عن
قرابة وثيقة بين هانكان وبرجسون ، بمعنى أن كليهما يمثل فلسفة في الصيرورة
والحركية ، مع هذا الفارق قطعا وهو أن هانكان يعثر على الصيرورة و"تغير في عالم
الظواهر وفي عالم مابعد الطبيعة . وهو يتحدث عن عدم جدوى الجواهر الثابتة(٣) .
ويقول : « كل شيء إذن تغير ، خارجنا وداخلنا ، من ألطف وأخفى انفعالات
النفس حتى الصخور المحترقة وحتى الجرانيت المطمور تحت الطبقات العميقة ،
الذي يتحلل ببطء بواسطة العمل المتواصل طوال القرون الذي تقوم به ردود

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٩ . (٢) الكتاب المذكور ص ٢٠ — ٢١ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٦٥ .

الفعل الكيميائية ، وتحمله الأرض فى حركتها المستمرة وهى تدور ، وتحركه — على الأقل فى أجزائه الأخيرة — أقل تغيرات الأحوال الكهربية أو درجات الحرارة(٢) » . كذلك نجد أن تصور هاملتن للمعرفة العلمية يذكر بتصور برجسون ، بمعنى أنه يؤكد أن العلم لا يقود عقلنا إلا إلى وصيد الواقع ، ولا يصل أبدا إلى إدراك ما هو جوهرى يتجاوز العرض ولا ينفذ أبدا إلى صميم الصيرورة الحقيقية(٣) .

فلإدراك قوانين الصيرورة الحقيقية فان من الضرورى إذن فى نظر هاملتن ، أن نبدأ من العلية وأن نكمل إذن العلم بواسطة الميتافيزيقا . فبينما يلغى العلم متابعة الظواهر فى مجراها الوضعى ووصفها وتصنيفها والعثور — باسم القوانين — على إضافاتها الثابتة ، فإن الميتافيزيقا تهدف إلى أكثر وأقل معا : إنها تهدف إلى أكثر ، بمعنى أنها لا تقنع برد المجموع المختلط للظواهر إلى سلاسل منتظمة من حدود متعاقبة كما يفعل العلم ولهذا تسعى للوصول إلى العلة نفسها لتعاقبها وللقوانين العلمية التى تحدد هذه العلة ، وبالجملة تنشد الوصول إلى قوانين الصيرورة والفعل التى منها تنبثق الوقائع والقوانين الإيجابية المجردة للوقائع ، وهى أيضا تهدف إلى أقل ، بمعنى أن الطموح لاكتشاف الأحوال الجوهرية لتطور الموجود بقدر الطاقة الإنسانية ، لا يمكن دون وقوع فى الجنون أن يمضى حتى الأمل فى العثور على كل الوقائع الملاحظة بالعلم وكل أحوال الوجود — حتى أدق التفاصيل بواسطة إستنباط يجعل من عقلنا فكرا خلاقا(١) . وهاملتن يشارك الكنتية فى التصور القبلى للعلم . ويقول : « إذا كان هناك نقطة جعلها « نقد » كنت فوق كل متناول فهذه النقطة هى أن صفة اليقين المطلق ، الذى ينتسب إلى قضايا الهندسة ينشأ عن كونها جميعا بغير استثناء ، سواء كانت تعريفات ومصادرات أو نظريات ترجع إلى تركيب تصوراتنا نحن فى المكان الذى يسمح بذلك(١) » . لكن هاملتن ،

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٠٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣١٠ .

٣/ الكتاب نفسه ٣١٧

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٨٩ .

بوصفه ميتافيزيقيا ، يعتقد أنه ينبغى عليه أن يتجاوز لاأدرية كنت . قال « إن مالانستطيع أن نجادل فيه طويلا بعد ، لو وضعنا مع كنت عند أصل كل تجربة استدعاء الشيء فى الذاته ، هو ضرورة القيام بخطوة أكبر ثم - إن لم يكن أن نعزو إلى الواقع نفسه علاقات لا يمكن أن تنشأ إلا فى شعور محسوس ، فعلى الأقل أن نرجع هذه العلاقات نفسها إلى علاقات للاشياء وكأنها أساسها ، علاقات تترجم عنها فى نظرنا . ولهذا السبب ، وله وحده ، يصبح من المشروع استبدالها بها(١) » . فالشكل ليس إذن نتاجا اعتباطيا لتركيب قام به الفعل ، بل هو يناظر الواقع : فالشكل والمكان بوجه عام ، على الرغم من أن كل الأجزاء فيه توجد معا ، لها ميل إلى تمثيل التغير وعشه المحسوسة(٢) . والامتداد ذو الشكل له أساس من الواقع . وبالجملة فإن بين شكول الامتثالات الصادرة عنا والواقع المعطى يوجد نوع من الانسجام الأزلى بالمعنى الذى قصده ليبنتس وقانون العلية ، وكذلك الزمان والمكان ، ليست بغير قرابة مع القوانين الغامضة للواقع(٣) .

ومع ذلك فإن هانكان يود أن يستبدل بالانسجام الأزلى الذى يعطى مرة واحدة وإلى الأبد ، انسجاما آخر يتوالد باستمرار عن طريق الطاقة الحية للاشياء . وهذا النقد لمذهب ليبنتس يرتبط ارتباطا وثيقا بتصور الصيرورة لدى هانكان بوصفها جوهر الواقع . فهو يأخذ على ليبنتس عدم إدراكه للتضامن بين الذرات الروحية فيما بينها وتضامن العالم ، وهو يرى أن الفرد الحقيقى متضامن مع نفسه ، وفى الوقت عينه هو متضامن مع العالم(٤) . وثم ، تناسب تدريجى

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤١٧ — ٤١٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٢١ ، ٤٥١ ومايتلوها .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٨٢ .

مستمر بين كل أجزاء الفرد لا يمكن تحديده ـ وفقا للتعبير الأثير عند ليبنتس ـ بغير أنه انسجام أو سمفونية كلية . لكن بينما لم يستطع ليبنتس — بسبب عدم إدراكه لتضامن الذرات الروحية فيما بينها ـ أن يعثر فى مثل هذا الانسجام إلا على شكل من الضرورة لا يرحم ، وجد فيه هانكان عمل الأشياء ، عمل الإمكان إن لم يكن عمل الحرية ، وله من القيمة عند كل فرد بقدر ما يسهم فيه ويتعاون معه بكل طاقته(١) .

أدريان نافى (١٨٤٥ ـ ١٩٣٠)

والسعى لتجاوز الوضعية التجريبية ذات النزعة العلمية يتجلى أيضا فى التيار الثانى فيما يتعلق بمشكلة تصنيف العلوم التى تشغل ، كما هو معروف ، مكانة أساسية فى إنتاج كونت . والمؤلف الرئيسى للفيلسوف أدريان نافى ، من جنيف (بسويسرة) وعنوانه : « تصنيف العلوم : الأفكار الرئيسية فى العلوم وعلاقاتها(٢) » محاولة مهمة جدا فى هذا الباب . ونافى يجد أفكار ودعاوى بعض أنصار نقد المعرفة العلمية مبالغا فيها إلى حد ما . ويرفض كل سد محكم بين العلم والفلسفة ، بل يذهب إلى حد الإقرار بإمكان وضرورة الفلسفة العلمية . لكنه من ناحية أخرى يتحدث أيضا عن حدود المعرفة والتفسير العلميين(٣) . « إن العلم المتفطن يعرف حدوده ، ويعرف أنه جزئى ، ناقص ، ويشعر بأنه يسبح فى الأسرار ، ولا يدعى إغلاق النوافذ التى تسمى النفس الإنسانية لفتحها على العالم الآخر(٤) » . كذلك يسعى أدريان نافى لبيان أن العلم ، بالمعنى الصحيح ، ليس جبريا ، ويسمح بالايمان بالحرية(٣) ، لكنه يود خصوصاً أن يتجاوز تصنيف

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٨٤ — ٣٨٥ .

(٢) الطبعة الثالثة ، مجددة تماماً . باريس ، الكان ، سنة ١٩٢ .

(٣) الكتاب المذكور ، استهلال الطبعة الثالثة ، ص III

(٤) الكتاب المذكور ص II

العلوم عند فرانسز بيكون وأوجست كونت . فعنده أن العلوم هى إجابات عن أسئلة يضعها العقل لنفسه بمناسبة معطيات الحواس ، الخارجة او الباطنة . وهذه الأسئلة يختلف بعضها عن بعض اختلافا عميقا ، واختلافها هو العلة فى الفروق بين مجموعات العلوم . ويعد نافى مبدأ تصنيفه للعلوم أنه مبدأ ذاتى ، بمعنى أن الموضوع الحقيقى للعلم هو ما ينبغى على العاقل أن يبحث عنه . لكن كان فى وسعه أن ينعت مبدأه هذا بأنه مبدأ موضوعى ، لأن المسائل التى يضعها العقل لنفسه بمناسبة معطيات الحواس ، الظاهرة والباطنة ، ليست مسائل اعتباطية ، بل ينبغى أن تنتج عن فهم دقيق لما ينبغى أن يبحث عنه . وينبغى أن تقرر روابط مستوية بين العقل والواقع الكلى . وهذه الروابط لا تتوقف على العقل وحده ، بل وعلى الحد الآخر أيضا ، وبهذا المعنى هى موضوعية(١) .

وما يميز تصنيف العلوم كما رسمها نافى هو أنه لا يستند إلى أنواع الخدمات المختلفة التى يمكن العلوم أن تسديها إلى الإنسان ، بل يستند إلى طبيعة العلوم والروابط القائمة فيما بين بعضها وبعض . وثم ثلاث مسائل علمية أساسية : (٢) (١) ما الذى هو ممكن (وما الذى هو غير ممكن) ؟ (٢) ما الذى هو واقعى (وما الذى هو ليس واقعياً) ؟ (٣) ما الذى هو خير (وما الذى ليس بخير) ؟ وعن هذه الأسئلة الثلاثة تجيب ثلاثة أصناف من العلوم : (١) علوم القوانين : أى العلوم النظرية théorématique ، (٢) علوم الوقائع : التاريخ ، (٣) علوم القواعد الناموسية Canouique(٢) .

ونافى ، فى القسم الأول من كتابه ، يتناول المجموعة الأولى من العلوم . ويبدو له أنه وفقا لمبدأ التزايد فى التعقيد فإن علوم القوانين يمكن توزيعها بين ست مجموعات أساسية هى : علم القانون nomologie ، الرياضيات ، الكيمياء

---

(١) الكتاب المذكور ص ٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩ .

والفزياء ، بيولوجيا الجسم ، علم النفس ، علم الاجتماع . والفصل الذى عقده للبحث فى علم القانون nomologie هو من غير شك أكثرها أصالة . إن موضوع علم القانون هو القانون ، ومنهجه هو تحديد علاقة ما بين الحدود بالتغاضى عن طبيعة هذه الحدود . « فالقانون عبارة عن توقف (١) ضرورى ضرورة مشروطة بين حدين » . والقضايا التى نحاول بها أن نصوغ القوانين تسمى نظريات théoremes ، والقانون علاقة بين حدود مختلفة حقاً ، إنه علاقة تركيبية لا تحليلية لكن مهما يكن من ع ومها فإنها تظل فردية . وأما القوانين فإنها لا توجد فى الواقع ، لكنها فى شرطيتها ذات ضرورة كلية (٢) .

وبمتابعة سلسلة علوم القوانين وبالذهاب من الأبسط إلى الأقل بساطة ، يضع نافى الرياضيات فى المرتبة الأولى . والعلوم الرياضية وهى عديدة جدا ، يمكن تصنيفها فى ثلاثة أنواع : علم الحساب ، الهندسة ، علم الحركة cinématiqve (٣) . وعلم الحساب هو علم الممكنات العددية وتوقفاتها Dépendances (بعضها على بعض) الضرورية ، وفى الهندسة يتعلق الأمر بامكان المتمثل(٤) . وعلم الحركة يدرس قوانين حركات الأشكال . وموضوعه على نحو أدق ، هو ممكنات حركة الأشكال والعلاقات الضرورية للتوقف بين هذه الممكنات بعضها على بعض(٥) .

والعلم الثانى من علوم القوانين هو الكيمياء الفزياء ، وفيه نعثر على كل معانى العلوم السالفة (الأعداد ، والمقادير ، الأشكال ، الحركات) ، لكن إلى

---

(١) (أى توقف شىء على شىء dépendance)
(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢ — ٢٣
(٣) الكتاب المذكور ص ٥٣ — ٥٤ . (٤) الكتاب المذكور ص ٦٦ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٧٥

علم الأرض ، الميكانيكا السماوية ، علم المعادن ، علم الآثار العلوية ، الخ) ٢ ـ تاريخ العالم النباتى ؛ ٣ـ تاريخ العالم الحيوانى ، ماعدا الإنسان ، ٤ ـ تاريخ نوع خاص جدا من الحيوان ، هو الإنسان . غير أن هذه التمييزات ليست أقساما منفصلة ، بمثل تلك القائمة بين مختلف العلوم النظارية : ففى الواقع العينى كل شىء يؤثر فى كل شىء ، وليس ثم هوة لا يمكن عبورها(١).

وفى العلوم الناموسية أيضا ـ وهى موضوع القسم الثالث من كتابه ـ الموضوع هو الامكانيات . فهذه العلوم ترسم برنامج الخير الممكن للانسان ، الخير الذى يمكن الإرادة الإنسانية أن تحققه . وليس ثم أخلاق مطلقة فما هو السلم الحقيقى للقيم ؟ وما هى النتائج التى ينبغى علينا أن نريدها على حساب نتائج أخرى أولى منها ؟ على هذه الاسئلة يجيب العلم الذى يسميه نافى باسم ناموسية الغائية . ويسمى باسم الناموسية العملية (أو ناموس العمل) نظرية الوسائل الجيدة التى فى خدمة الغايات المثلى ، وبعبارة أخرى نظرية الفعل الحسن(٢) وهناك غايتان للفعل : اللذة (السرور , السعادة) والحقيقة ، وإن مختلف أشكال الواجبات لتنشأ من كون من يفعل يمكن أن يريد هذه الخيرات : إما لنفسه ، أو لغيره . ويلح نافى فى توكيد ضرورة العناية بشعور التضامن فيما يتعلق بالعلاقة بين الفرد والمجموع وكذلك بين مختلف الجماعات والشعوب . وفى هذا الاتجاه يقدم بعض إرشادات إلى إمكان تحقيق مجتمع حقيقى فوق الأمم يجمعها كلها فى وحدة (٣) .

وفى كتاب : « الحرية ـ المساواة ـ التضامن : مبحث فى التحليل» (٤) يقدم إلينا نافى نتيجة تأملاته فى أسس الديمقراطية المنبثقة عن الثورة الفرنسية . ونحن هنا بإزاء دراسة نفسانية واجتماعية أكثر منها قانونية أخلاقية : ونافى ينصرف عن الصيغة : « حرية ، مساواة ، إخاء » ليقول بالصيغة : « حرية مساواة تضامن » ، لأن كلمة « تضامن » تمثل علاقة تختلف عن المساواة ، ويحاول أن

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٠٩ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٣٣٥ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٣١٤ — ٣١٦ .
(٤) لوزان ، عند الناشر بايو سنة ١٩٢٤ .

يقدم تعريفا علميا لهذه العلاقة . ونافى يفهم من الحرية لاحرية الإرادة التى لا ينكرها ، بل حرية التنفيذ ، حرية الفعل ، فأن يكون الإنسان حرا معناه إرادة القوة . والسيطرة على الطبيعة تسمى الحرية الفزيائية ، والسيطرة على الكائنات الواعية الشاعرة تسمى الحرية الاجتماعية ، وفكرة الحرية الاجتماعية تتضمن فكرة العلاقات الاجتماعية . وكل انسان يسيطر إلى حدما ، وإلى حد مايكون أيضا مسيطرا عليه . ويمكن تخيل نظام اجتماعى يمكن الوصول فيه إلى تحقيق نوع من حرية الجميع . والمساواة ليست هى الاطراد Uniformité ، ولاتستبعد الاختلاف أبدا . ومن الناحية الاجتماعية يميز نافى بين الحرية وبين التعامل بالمثل réciprocité أو المساواة فى التبادل والمساواة فى الموازنات bilans الفردية . وهذه المساواة معناها أن حواصل جمع متع فردين أو أكثر تظل متساوية . وأخيرا نجد نافى ، فى الفصل الذى عقده للتضامن ، يسعى لبيان حقيقة وضرورة الاعتماد المتبادل والتعاون فى الحياة الفردية والاجتماعية والدولية ، مستعينا فى بيانه بالأمثلة والبراهين . وهو يبين أن روابط التضامن ممكنة ومرغوب فيها ليس فقط فى المصالح المشتركة بل وأيضا فى المصالح المتعارضة . وهذا المبدأ ، حين يطبق على العلاقات بين الدول ، فإنه يمكننا من استخلاص نتائج مهمة لتنظيم عصبة الأمم تنظيما كليا جامعا حقا .

إدمون جوبلو (١٨٥٨ —)

نظرية المعرفة عند ادمون جوبلو يمكن عدها محاولة للتوفيق بين الوضعية المثالية . وأهم أبحاثه من وجهة نظر هذا البحث هى « بحث فى تصنيف العلوم » (باريس ، سنة ١٨٩٨) ؛ « مبحث فى المنطق » (باريس كولان ، سنة ١٩١٨) نظام العلوم : الحق ، المعقول ، الواقعى » (باريس ، كولان ، سنة ١٩٢٢) منطق الأحكام التقويمية (باريس ، كولان ، سنة ١٩٢٧) (١) وجوبلو ، شأنه ، شأن

---

(١) كذلك أصدر جوبلو « معجم الألفاظ الفلسفية » (باريس ، كولان سنة ١٩٠١) وكتبا كثيرة عن الموسيقى و تحت عنوان : « الحاجز والمستوى » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٥) أصدر جوبلو دراسة اجتماعية عن البورجوازية الفرنسية وشعورها الطبقى . وفيه يسجل سيرا =

معظم معاصريه في فرنسا ، مقتنع اقتناعا عميقا بالقيمة العظمى التي للمعرفة العلمية ويقول : « لا فلسفة خارج نطاق العلم . إن هاهنا علوماً فلسفية أكثر من غيرها ، وهاهنا طرائق متفاوتة القدر من الفلسفة في علاج العلوم . لكن لا توجد معرفة فلسفية متميزة من المعرفة العلمية ، ولا موضوع للفلسفة متميز من موضوع العلوم » (١) وجوبلو يرفض كل ميتافيزيقا ، وينظر إلى الفلسفة على أساس أنها علم وضعي . صحيح أن جوبلو يحسب نفسه يبتعد عن كونت لأن الوضعية تحرم كل ميتافيزيقا . ومع ذلك فإنه يؤكد : « أن المشاكل الميتافيزيقية هي مشاكل أسيء وضعها ، أي وضعت في عبارات غامضة قبل الأوان . فاذا حللناها اكتشفنا أنها لامعنى لها ، وأن الصعوبة في حلها ناشئة أولا عن كوننا لانعرف ماهو المطلوب بالدقة . فإذا ماحددت بالدقة وميزت وأحكمت حدودها وأصبحت مفهومة فإنها تندرج تحت علم الوضعية » (٢) لكن جوبلو من ناحية أخرى ، ينظر إلى تقدم المعرفة العلمية على أنه تقدم النزعة التجريدية نحو النزعة العقلية ففي كل مكان يبدأ العقل من التجربة ، لكنه لايتوقف عندها . وجوبلو – مثل سائر أنصار التيار النقدي – يلح في توكيد الدور الخلاق الذي يقوم به العقل في تشييد العلم .

والعلم النظري الخالص ليس معرفة الحقيقة الواقعية . « إنه ليس لوح الكون بحال من الأحوال ؛ بل موضوعه هو قوانين العقل ، لاقوانين الأشياء » (٣) . والعلم يمكن إذا أطاع مبادىء المنطق الحق وحين يحقق استقلال العقل بإزاء العاطفة والإرادة والتجربة غير كافية لتشييد المعرفة العلمية . والتجربة ينبغي أن

أو تقدما من التمايز إلى التساوي ، من « الحاضر » إلى « المستوى » أو – والمعنى واحد – اختفاء لكل الانواع المصطنعة من عدم المساواة وكذلك اختفاء المستويات الخداعة تمهيداً لظهور عدم المساواة الطبيعية : في العقل ، والعلم ، والعبقرية ، والذوق ، والفضائل والرذائل (ص ١٦٠) .

(١) « نظام العلوم » ص ٢٥٦ .

(٢) « تصنيف العلوم » ص ٤ — ٥

(٣) « تصنيف العلوم » ص ٢٨٣

تفسير ، وهذا لايتم إلا بالبرهان . والبرهان عبارة عن استخلاص نتائج ضرورية وصادقة عقليا من أحكام تجريبية . والاستقراء والاستدلال ليسا متعارضين ، بل كلاهما برهان . « والتجربة دور فى الاستقراء . ومع ذلك فإن نتيجة البرهان الاستقرائى ليست حكما تجريبيا » (١) . والحقيقة لاتوجد خارج المعرفة ، والحق ليس إلا الحكم الصادق . وبهذا المعنى فإن المنطق هو علم نفس العقل . « ومع ذلك فإن المنطق لايختلط بعلم النفس . ذلك أن المنطقى ينظر إلى نفسانية العقل تحت ضوء معين ومن زاوية معينة . إنه يتساءل ماهى شروط الحكم لفكر يفترض أنه ينعزل عما ليس إياه ولايدين بشىء للعاطفة والإرادة ، وكيف يمكن أن تؤسس المعتقدات على أسباب ، وكيف أن أحكاما يمكن أن تتعين بأحكام أخرى لحسب » (٢) .

ويرى جوبلو أن المنطق يتكيف بالحياة الاجتماعية . فالحياة الاجتماعية وخصوصا اللغة ، هى التى توجه العقل صوب البحث عما هو كلى . « إن الفكر إذا اقتصر على أن يكون من عمل العقل وحده ، فإنه لاينتسب بعد إلى العقل الذى تصوره وعمل فيه ، بل هو مشترك بين الناس » (٣) . والإنسان يسعى للتفكير كما لو كان عقلا محضا بسبب وبوصف كونه كائنا اجتماعيا . « إن الإيمان قد يكون نافعا أو ضارا بالفرد ، لكنه لا يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا إلا بالنسبة إلى كائن إجتماعى . فالعقلية إذن نتيجة لامتداد العلاقات الاجتماعية ؛ وينبغى أن تقوم المعتقدات الكلية مقام المعتقدات المشتركة فى جماعة محدودة (٤) . ويرفض جوبلو المنطق الاستدلالى أو الصورى الخالص ، الذى يسيطر عليه مبدأ التناقض (وهو إذن فى مقابل المنطق الاستقرائى ، الذى يسيطر عليه مبدأ العلية) . وليس من الحق أن يقال إن المنهج الاستدلالى يسير « من العام إلى الخاص » ، وأن المنهج الاستقرائى على

---

(١) « مبحث فى المنطق » ص ٨٤ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٢٩ — ٣٠
(٣) الكتاب نفسه ص ٣١ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٣٤ — ٣٥ .

العكس من ذلك يسير « من الخاص إلى العام » . ويبين جوبلو أنه فى كل خطوة إلى الأمام يدخل البرهان حقيقة جديدة لم تكن متضمنة فى المبادىء لاصراحة ولا ضمنيا . والبرهان خصب حقا خلاق فعلا . « وخطأ المنطق الصورى هو فى خلطه بين علاقة التتالى وعلاقة التضمن » (١) . والخلاصة أن جوبلو يحدد على النحو التالى العلاقة بين الاستقراء والاستدلال : الاستقراء ، شأنه شأن الاستدلال (الاستنباط) عبارة عن تركيب تالى الحكم الشرطى مع مقدمه . لكن بينما التركيب يتم ، فى حالة الاستدلال (الاستنباط) بعمليات يتحدد إمكانها ونتائجها بواسطة معارف سابقة ، فإنه فى حالة الاستقراء ينطوى على عملية جزافية (اعتباطية) على الأقل ، ومن هنا ينتج أن التحقيق بواسطة المطابقة على الواقع هو أمر ضرورى » (٢) .

وجوبلو ، بنزعته العقلية ، يختلف عن ممثلى النزعة الاصطلاحية conventionalisme والبرجماتية . وهو يقر بوجود كثير من المواضعة والاصطلاح والاعتباط فى العلم . وكل علم قائم على البرهان المحض يستند إلى مواضعات منطقية . ولما كان البرهان يقتضى دائما مبادىء ، فإن كل علم يقوم على أمور لاتقبل البرهنة عليها .

ومن الضرورى اتخاذ رأى دون علم ، وذلك لأسباب عملية لا يمكن تبريرها عقليا . لكن لا يمكن أن نستنتج من ذلك الحق ولا الضرورة فى تأسيس معتقداتنا على جهلنا ولا توكيداتنا على شكوكنا . « ولما كان كل سعى المنطق هو إلى تحقيق استقلال العقل ، مادام كل دفاعنا ضد الخطأ هو أن نتأكد أن أحكامنا لاتتعين إلا بأحكام ، ومادام هذا المجموع من الصفات الأخلاقية والفضائل ، المسمى باسم الروح العلمية ، ومادامت نزاهة القاضى ، والأمانة والاستقامة واخلاص الرجل المهذب — نقول مادام كل هذا مرده إلى تحرير الفكر من تأثير العاطفة

(١) الكتاب نفسه ص ٢٥٧

(٢) الكتاب نفسه ص ٣١١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٩٢ .

واعتباط الإرادة ، فكيف يتأتى لدوافع ليست هي الأسباب أن تدعى بحق — تحديد وتبرير قرارات تكون في الوقت نفسه أحكاماً ! »

جاستون باشلار (١٨٨٤—)

يمكن أن نعد النزعة التقريبية الفومينولوجية Approximationalisme عند باشلار محاولة مهمة جداً لتجاوز الوضعية التجريبية ذات النزعة العلمية ، وللاقتراب من المثالية النقدية ذات النزعة العقلية . ذلك أن باشلار يبين بألمعية فائقة عدم كفاية النزعة التجريبية العلمية . صحيح أنه ينبه إلى أن ثمت اعتراضاً من أخطر الاعتراضات على الأقوال المثالية ، وهو وجود خطأ لا سبيل إلى إنكاره ، لا يمكن بطبعه أن يستبعد تماماً ، برغمنا على الإكتفاء بالتقريبات(١). وبهذا المعنى يتحدث باشلار عن معرفة تقريبية . لكنه يقر بأنه إذا كانت فكرة ما منعزلة تحتفظ دائماً بطابع ذاتي مصطنع فإن الفكرة التي تصحح نفسها تقدم في تحديداتها المختلفة مجموعاً عضوياً . والمجموع هو الذي يتلقى العلامة الموضوعية . وبعبارة أخرى ، فإن الموضوع هو منظور الأفكار . والمثالية تغزو ميدان فلسفة العلوم كله . « والمذهب التجريبي المطلق يسوقنا إلى أفدح الصعوبات . ولن يستطيع أبداً تفسير إدراج الواقعة في نظام الأفكار والمبادىء ولن يستطيع حتى تفسير الطابع البسيط للملائمة الذي هو العلامة الأولى على إمكان تمثل واقعة ما .(٢). وعلى كل حال فإن اللحظة الحاسمة في معرفة الحقيقة الواقعية هي في نظر باشلار لحظة التحقيق vérification « والامتثال معاصر لنجاح الفكرة وامتثالنا لا يمكن أن يتحسن ويصبح علمياً إلا بتحقيق تدريجي(٣). وبالتحقيق يصبح « التقديم » présentation إمتثالا représentation » . والعالم هو « تحقيق » أنا ، إنه مؤلف من أفكار محققة ، في مقابل العقل الذي هو مؤلف

---

(١) « بحث في المعرفة التقريبية » ، رسالة دكتوراه ، باريس عند الناشر فران ، سنة ١٩٢٧ ص ١٢ — ١٣

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧١ .

من أفكار محاولة essayées . . . » . وبهذا الشكل فإن تحديد الواقع لن يكون كاملا أبداً ، ولا تاماً نهائياً أبداً »(١). ولإدراك المعرفة الواقعية فى مهمتها الحية ينبغى وضعها قطعاً فى تذبذبها ، عند النقطة التى تتلاقى فيها روح اللطافة مع الروح الهندسية(٢).

وفى الدراسة النافذة التى قام بها باشلار بعنوان : « الشيء فى ذاته والميكروفزياء »(٣). بين لنا أننا اليوم بعيدون كل البعد عن تلك الفلسفة العامة للتجربة فى الفزياء التى كانت صيغتها على حد تعبير بول فالرى هى : « رد ما يرى إلى ما يرى » إننا نقول الآن ، إذا أردنا التعبير عن مهمة الميكروفزياء الحقيقية : ينبغى رد مالا يرى إلى مالا يرى ، مارين بالتجربة المرئية . وعياننا العقلى له التفوق منذ الآن فصاعدا على العيان الحسى . . . وشيئاً فشيئاً فإن الإحكام العقلى يقوم مقام الإحكام فى التجربة المعتادة ، يقوم مقامها فى القوة . والميكروفزياء ليست بعد فرضاً بين تجربتين ، بل هى بالأحرى تجربة بين نظريتين(٤). والفزياء الرياضية تجمع إذن روح اللطافة إلى الروح الهندسية . والفزياء ليست بعد علم وقائع ؛ بل هى تكنيك معلولات »(٥). فلم يعد الأمر ، كما كان يتردد فى القرن التاسع عشر ، أمر ترجمة الوقائع المقدمة من التجربة . ترجمتها إلى لغة الرياضيات بل الأمر بالأحرى على العكس من ذلك يتعلق بالتعبير بلغة التجربة المشتركة عن الحقيقة الواقعية العميقة ذات المعنى الرياضى قبل أن تكون ذات معنى ظاهرى Phénoménale . وتجربتنا فى الميكروفزياء هى دائماً رياضية مبتورة . والفزيائى يقوم بتجاوبه مستنداً إلى الطابع العقلى للعالم المجهول . معقول فهو إذن موجود(٦). Cogitatur ergo est والفزياء الرياضية تناظر نومينولوجيا (على

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٠ .

(٣) « الأبحاث الفلسفية » باريس ، عند الناشر بوافان ، ح ١ (سنة ١٩٣١ — ١٩٣٢) ص ٥٥ — ٦٥ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٥٨ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٥٩ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٦٠ .

الأشياء فى ذاتها) مختلفة كل الإختلاف عن الفينومينولوجيا (علم الظواهر) الذى يزعم المذهب التجريبى العلمى الإنحصار فيه والإقتصار عليه . وعلم الأشياء فى ذاتها هذا يوضح تكنيكا للظواهر بواسطته ظواهر جديدة ليس فقط يعثر عليها بل وتخترع بأسرها(١). « والفزياء الرياضية أكثر من فكر مجرد ، إنها فكر مزود بطبيعة naturée »(٢).

---

(١) الكتاب المذكور ص ٦١

(٢) الكتاب المذكور ص ٦٤ — ولنذكر من بين سائر كتب باشلار مايلى : —

« دراسات فى تطور مشكلة الفزياء : الانتشار الحرارى فى الأجسام الصلبة » (باريس ، فران، سنة ١٩٢٨) ؛ « القيمة الأستقرائية لنظرية النسبية (باريس، فران ، سنة ٩٢٩) » (يضاف إليها : « الروح العلمية الجديدة » باريس سنة ١٩٣٤ ؛ « تكوين الروح العلمية » ، باريس سنة ١٩٣٨ ؛ « فلسفة لا » ، باريس سنة ١٩٤٠ ؛ « التحليل النفسى للنار » باريس سنة ١٩٣٨ ، « الماء والأحلام » ، باريس سنة ١٩٤٢ ؛ « فن شعر المكان » باريس سنة (ديالكتيك المدة » حـ ٢١ باريس ألكان سنة ١٩٥٠ ؛ « تجربة المكان فى الفزياء المعاصرة » باريس ، ألكان سنة ١٩٣٧ ، « العينات الذرية : بحث فى التصنيف » باريس عند الناشر بواقان سنة ١٩٣٢ ، « الكثرية المحكمة فى الكيمياء الحديثة » ، باريس ، فران ، سنة ١٩٣٢ « الهواء والأحلام » باريس سنة ١٩٤٣ ، « الأرض وأحلام السكون » باريس سنة ١٩٤٨ ، « الأرض وأحلام الإرادة » ، باريس سنة ١٩٤٨ — المترجم) .

(ب) الفرقة الثانية

النزعة العقلية النقدية

وننتقل الآن إلى الفرقة الثانية من التيار الكبير الثانى ، أى إلى المفكرين الذين سعوا إلى مواصلة المثالية النقدية بتأثير رنوفييه الغامر فى بعض النواحى وبالتعلق بكنت وخلفائه فى نواح أخرى .

ليونيل دورياك (١٨٤٧ - ١٩٢٣)

وتأثير رنوفييه يتجلى أولا لدى تلاميذه ومعاونيه المباشرين : لدى پرا Prat وفر . بيون Pillon وليونيل دورياك Lionel Dauriac وسنقتصر على تحديد مجهودات دورياك لأنها تشهد إلى حد ما على مواصلة آراء الأستاذ (رنوفييه)(١) ودورياك يرى أن يضم إلى رنوفييه ، آخر أساتذته ، ولاشيليه وزفيشون أستاذيه الأولين - اسم صديقه بوترو : لقد قرأ « إمكان قوانين الطبيعة » قبل « أبحاث فى النقد العام » ، وبعد أن اعتنق فلسفة الإمكان Contingence رأى نفسه ملزما باعتناق النقدية الجديدة(٢) . ويمكن أن نتحدث عن مواصلة من جانبه لنقدية رنوفيه الجديدة نظراً إلى أنه سعى للكشف عن الروابط وألوان عدم الاتفاق بين مذاهب هؤلاء المفكرين المختلفين . وعند نهاية التحليل نجد أن موقف

---

(١) أسهم لوى پرا فى كتاب رنوفييه : « المونادولوجيا الجديدة » . كذلك نشر « نقد مذهب كنت » لرنوفييه ، « والأحاديث الأخيرة » مع رنوفييه وعنوان رسالته للدكتوراه هو : « فى فكرة الجوهر : أبحاث تاريخية ونقدية » . باريس سنة ١٩٠٥ . قارن أيضا : « دين الانسجام » باريس ، سنة ١٩٢٢ .

(٢) « الاعتقاد والحقيقة والواقعية » ، باريس سنة ١٨٨٩ ، المقدمة ص ىز . ولنذكر من بين مؤلفات دورياك : رسالة الدكتوراه وعنوانها « فكرتا المادة والقوة فى علوم الطبيعة » ، باريس سنة ١٨٧٨ ، ثم أبحاثه فى تاريخ الموسيقى خصوصا عن رتشرد ڤجنر ومايربير ، ثم « بحث فى الروح الموسيقية » . باريس ، سنة ١٩٠٤

دورباك يتفق مع موقف رنوفييه ، على الرغم من إعجابه الشديد بالديالكتيك العقلى للمقولات عند هاملان . وهو يأخذ بالنزعة الظاهرية Phénoménisme المنطقية مع نفسها ويتجاوز مذهب كنت فى النقائض antinomies آخذا بإحدى السلسلتين وهى سلسلة النقائض ، ويقول بعالم محدود فى الزمان والمكان . وتحت التأثير المزدوج لبوترو ورنوفييه يطرح الجبرية ويقول : « هل كل العوارض التى تصحب ظهور ظاهرة هى محدودة تحديداً سابقاً ؟ وهل هى خاضعة لقوانين؟ إن العلم لايستطيع أن يخبرنا بذلك ، لأن العلم لايعرف كل شىء . إن ثمت إذن جانباً من عدم اليقين ومن المفاجأة حتى فى عالم الكائنات غير العضوية . بل إن فى عناصر المادة الغليظة مبدأ لا منطقيا ، لا معقولا ، يتأبى على الضرورة ، ويتأبى على العلم(١) » . كذلك لايعتقد دورباك أن العلم الحديث ينبغى بالضرورة أن يتحالف مع خصوم العلل الغائية ، وإن كون الكيمياء والفزياء لاينقادان لاعتبار الغايات ، لايعنى أبداً أنه ليس ثم مجال لتوكيد بعض الظواهر كى يستخلص منها الحجج المؤيدة لمبدأ الغائية(٢) » . ودورباك فى كتابه « الاعتقاد والحقيقة الواقعية » يطرح الوضعية التجريبية من ناحية ، والميتافيزيقا من ناحية أخرى ، ويأخذ بالنقدية المنبثقة عن كنت . « إن الميتافيزيقا إما أن تكون علما ، أو لا : لأن كل علم ذو نزعة توكيدية . والتوكيدية ، فى الفلسفة على الأقل ، نزعة مرفوضة . فلم يبق للفلسفة غير اسم لها الحق فى أن تتخذه ، وهو الاسم الذى تحمله منذ عهد كنت ويدل دلالة دقيقة وجميلة على دورها ، ألا وهو : النقد . ولما لم يكن ثم شىء مما هو قابل لأن يفكر فيه ويرغب فيه ويحب ويراد أو يقرر — يمكن أن يفلت من مراقبة التفكير ، فإن اسم « النقد العام » هو الاسم الصحيح للفلسفة(٣) » .

---

(١) « فكرتا المادة والقوة » ص ٢٣١ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٦ .
(٣) « الاعتقاد والحقيقة الواقعية » ص ي ، ٣١١ .

وفى رأى دورياك أن الوضعية معناها موت الفلسفة ، لأنها تفضى إلى الشك . والدواء الوحيد للشك هو المثالية ـ هكذا يقول دورياك مع لاشلييه(١) . ويود دورياك أن يضيف إلى « مخرجات الميتافيزيقا المحض » التى ميزها ورتبها رنوفييه مخرجة أخرى لعلها تأتى فى المقدمة وهى : « الوضعية أو الفلسفة ؟ » ، ويمكن أن يعبر عنها بتعبير آخر فيقال : « إما المذهب التجريبى أو المذهب العقلى ؟(٢) » . والمذهب العقلى هو وحده المتفق مع تفضيل الفكرة على الشىء ، والقانون على الجوهر والخلق على التطور .

ودورياك — فى كتابه الذى نشر بعد وفاته بعنوان : « الإمكان والمذهب العقلى »(٣)، يحاول أن يتغلب على النزاع بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى مستنداً إلى هاملان . ويبين أن كل الفلسفات العقلية وإلى حد ما العلوم الدقيقة نفسها قد أفسحت دائماً مجالاً للإمكان وأن فكرة الضرورة بالمعنى الذى لها عند هاملان لا تستبعد فكرة الحرية . ويعتقد دورياك أنه بهذا قد وسع إطارات المذهب العقلى وجعل منه بذلك أنسب وسيلة لتكوين المعرفة . ويذكر على سبيل المثال مذهب الإمكان عند بوترو ، الذى ما كان له أن يظهر أبداً بدون التدخل المستمر من جانب الروح العقلية أو بالأحرى الروحية(٤).

فرانسوا إيفلان (١٨٣٥ — ١٩١٠) :

وتأثير رنوفييه ظاهر أيضاً فى النزعة الغائية الميتافيزيقية الفعلية عند فرانسوا إيفلان . فإن إيفلان يستخدم التمييز الارسطاطالى بين القوة والفعل ليتجاوز المذهب الظاهرى ، ويسعى لحل مشكلة اللامتناهى من وجهة النظر الميتافيزيقية . يقول : « إن اللامتناهى بمعنى اللامحدود Indéfini ، لأن اللامتناهى الكامل

---

(١) « موضوع الفلسفة » (مقال فى « الحولية الفلسفية » ، سنة ١٩٠٩ ص ١٧٣) .

(٢) المقال المذكور ص ١٦٩ .

(٣) « صحائف فى التاريخ والمذهب » باريس ، ڤران ، سنة ١٩٢٥ .

(٤) الكتاب المذكور ص يه .

لا يمكن أن يعقل — يرتبط ارتباطاً وثيقاً بصيرورة الظواهر لا بمطلق الوجود.
وعلى العكس نجد أن المتناهى ، الذى ينظر إليه عادة على أنه ضرب خسيس من الوجود ، يتضمن مع الثبات فى الواقع ـ التمام والكمال . إنه دائرة العلل الفعلية ، والأسباب الفعالة ، والموجود الذى له قوة الوجود ويضع نفسه ويكفى نفسه بنفسه »(١). واللامتناهى مستحيل أن يوجد خارجا عنا وأن يتصور موضوعياً إنه لا يوجد إلا فى الفكر ، يوجد وجوداً بالقوة فحسب ، لأنه يمثل زيادة القوة على الفعل ، زيادة الملكة التى لا تفرغ على عمليات الملكة التى تفرغ وحدها(٤). والنقيضة متناه ـ لا متناه لاتستعصى على الحل، فى نظر ايفلان ، إلا حين ننسى أنها ترجع إلى التنازع بين الخيال والعقل ، وإلى التعارض بين ما يبدو وما هو موجود(٣). ويعتقد أنه لا يوجد شيء حقاً لا يمكن تمثيله للخيال أو الحواس(٤) . ووصف الله بصفات الزمان والمكان اللامتناهيين ليس معناه إنكاره فحسب بأن تفرض عليه شروط الوجود والمقولات الخاصة بطبيعة محدودة ، بل هو أيضاً إدخال التناقض فى ماهيته واللامتناهى الكلى فى نفس الوقت(٥).
وايفلان يرى مثل كنت أن الإيمان بوجود موجود عال وخير إلى أعلى درجة يجد ملجأ أميناً فى القلب الإنسانى يحميه من كل هجمات العلم الطماع أو العلم القليل الاستنارة(٦).

وبينما نجد موقف ايفلان فى « اللا متناهى والكم » موقفاً نقديا فى جوهره فإنه فى « العقل المحض والنقائض » يسعى لتجاوز كنت بأن يبين أن الموضوعات thèses وحدها ، لا نقائضها antithèses صحيحة منطقياً فى نظر العقل المحض . فكل الموضوعات ذات موضوع مشترك هو الواقع ؛ وكل النقائض ذات موضوع

(١) «مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق » سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٥ .
(٢) « اللامتناهى والكم : دراسة عن تصور اللامتناهى فى الفلسفة والعلم » — رسالة دكتوراه بجامعة باريس ، عند الناشر جرميه بايير سنة ١٨٨٠ ص ٢٥٩ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٦٥ . (٤) الكتاب المذكور ص ٢٠ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٣٤٨ . (٦) الكتاب المذكور ص ٢٥٨ .

مشترك هو المحسوس . فلنأخذ الموضوع الأول وهو ضرورة كون العالم متناهيا لماذا يكون متناهيا ؟ السبب بسيط وهو أنه واقعى وينتسب إلى نفسه ، خارج كل خلق يقوم به الفكر . فالمتناهى شكل جوهرى إذن من أشكال الحقيقة الواقعية ، والبسيط أو غير القابل للقسمة هو شكل آخر ، وهذا ما يقوله الموضوع الثانى ، الذى لا يقل عقلية عن الأول . فإذا كان المتناهى والبسيط هما الشكلين الضرورين للواقع فإن العقل الذاتى ، الذى يؤكده الموضوع الثالث ، هو الواقع ذاته . فالواقع هو فى الفكر الإنسانى القطب الموجب . وتوكيد الواقع هو الموضوع الوحيد ، الموضوع المشترك بين كل الموضوعات ، بينما توكيد المحسوس من ناحيته هو نقيض الموضوع الوحيد ، نقيض الموضوع المستتر تحت سائرها . فلم يكن ثم ، ولا يوجد ولن يوجد أبداً غير نقيض موضوع واحد هو الذى يضع الواقع والمحسوس — فى الفكر وفى الطبيعة ، فى الداخل وفى الخارج — يضعهما فى تصاحب مستمر وتعارض مستمر أيضاً(١). وفى كل نقيض موضوع الحد الموجب هو الذى يمنح الحد المقابل له النور والمعقولية(٢).

فكتور بروشار (١٨٤٨ — ١٩٠٧)

كتب فكتور بروشار رسالته للدكتوراه « فى الخطأ » (٣) تحت تأثير كنت رنقدية ونوفييه الجديدة ، وفيها بين أن الخطأ عرض وهو تبعا لذلك

---

(١) « العقل والنقائض : بحث نقدى فى الفلسفة الكنتية » باريس ، ألكان سنة ١٩٠٧ ص ٣٠٦ — ٣٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣١٢ .

(٣) باريس سنة ١٨٧٩ . وقد رأى بروشار نفسه مضطرا فيما بعد إلى نقد المذهب النقدى وخصوصا فكرة الواجب عند كونت ، مقتربا من مذهب السعادة eudémonisme راجع: « الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة » باريس سنة ١٩٠١ ؛ دراسات فى الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة ، باريس ، ١٩١٢ . وقد أصبح كتابه « الشكاك اليونانيون » (سنة ١٨٨٧) . كتابا كلاسيكيا فى موضوعه .

لا يعوق اليقين (١) . وهو يرفض المثالية التوكيدية (الدوجماتية) كما يمثلها أفلاطون وديكارت وأسبينوزا ، لأنها تقول بأن الفكر هو الوجود ، وليس ثم إذن . مجال للخطأ . والأمر بخلاف ذلك تماما إذا اتخذنا موقف النقدية الجديده . فالحق أنه لا حقيقة فى الأفكار ، إذا قصدنا بالأفكار العناصر غير القابلة للرد فى المعرفة . . . والصواب والخطأ لا يمكن أن يظهر إلا فى الروابط التى نقيمها بينهما . وهو ما يعبر عنه عادة بقولنا ليس ثم خطأ إلا فى الحكم (٢) . والخطأ ، وكذلك الصواب ، فعل إدارى . واليقين هو دائما فعل اعتقاد . والاعتقاد هو فى جوهره فعل إرادى . وهذا الفعل حر . فلا الوضوح المنطقى للفكرة ، ولا شدة العاطفة كافيان تماماً لتحريره على نحو لا يخطىء . واليقين ليس أبدا اعتناقا مغتصبا وليس هو انتصار العقل على الإرادة ، بل ينشأ عن الاتحاد الانسجامى التلقائى الأخلاقى فى نهاية التحليل ، بين العقل والإرادة . ونفس الاعتناق يمكن إعطاؤه للخطأ . فيمكن المرء أن يكون أو أن يعتقد أنه متأكد من الخطأ ، كما هو من الصواب . فالخطأ إذن ، حينما ننظر إلى فعل الاعتقاد الذى يكونه ، هو أمر إيجابى إذن . ونحن نخطىء لأننا أحرارا (٣) فإذا سلمنا فى اتجاه المذهب النقدى ، بأن العقل لا يمكنه أن يبلغ الأشياء فى ذاتها ، فسيضطر المرء إلى رفض تصور الخطأ على أنه عدم (بوصفه ينشأ عن سوء استعمال ملكاتنا) ، كما تفعل المثالية التوكيدية (٤) . فالخطأ لا يرد إذاً إلى العدم المحض . «وينبغى أن نعد الحكم الكاذب إيجابيا إيجابية الحكم الصادق . إنهما لا يختلفان فى ذاتهما ، بل يختلفان بتحديد خارجى » (٥) . ومن الخطأ أن نميز بين العقل والخيال لتفسير وقوع الخطأ وأن نحمل الخيال وزر كل أغلاط العقل وكأن الخيال كبش فداء . إنى لا أخطىء رغم أنى كائن عاقل ، ولكن لأنى كائن عاقل » (١) والخطأ والصواب ليسا فى الأصل مختلفين اختلافا أصليا . » فأية ناحية اتجهنا فإن الفهم معناه الحزر ، لأن الحقيقة

---

(١) « فى الخطأ ص ٧ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٢٣ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٢٥ .

(٥) الكتاب المذكور ص ١٢٦ .

(٦) الكتاب المذكور ص ١٢٣ .

ليست أبدا غير فرض تأيد ، والخطأ ليس أبدا غير فرض تفند» (١) والفيلسوف الناقد متسامح : إنه يقر تجربة الخطأ (٢) .

وفي ميدان الأخلاق يحاول بروشار أن يتجاوز مذهب كنت المضاد لمذهب السعادة . إنه يهيب «بالأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطوطاليس» ويطالب بأخلاق عقلية وعلمية ، غرضها الأسمى هو البحث عن السعادة (٣) . وعلى هذا فإن فكرتي الواجب والآمر لن يكون لهما محل . فالأمر إذن هو الفصل التام بين الأخلاق واللاهوت ، وبالتالي بين الأخلاق والميتافيزيقا ، وإنزال الأخلاق من السماء إلى الأرض وجعلها دنيوية بمعنى ما (٤) .

هنري ماريون

وهنري ماريون كتب مؤلفه بعنوان : «التضامن الأخلاقي» (٥) تحت تأثير رنوفييه الغامر ، وفيما يتعلق أولا بكلمة «التضامن» كتب تعليقة تقول : «استعرت هذه الكلمة من فيلسوف أخلاقي عميق استعملها به هنا ، وكان أول من بين بصراحة أهمية الظواهر الأخلاقية التي أقوم هنا بدراستها راجع كتبه «أبحاث في النقد العام ، البحث الرابع ، المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ» . «والنقد الفلسفي» في مواضع مختلفة وخصوصا السنة الرابعة برقم ٢٧ ص ٥ ، رقم ٤٢ ص ٢٤٢ الخ وقراءتي لرنوفييه هي التي أوحت إلى بهذا البحث ويسعدني أن أنتهز هذه الفرصة لأعبر عما أدين به له» .

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠٨ .

(٣) «الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة» («المجلة الفلسفية» يناير سنة ١٩٠١ ، ص ١١)

(٤) المقال المذكور ، ١١ — ١٤ .

(٥) وعنوانه الفرعي : «بحث في علم النفس التطبيقي» ، باريس ، عند الناشر جرميه بايير Germer Baillière ، سنة ١٨٨٠ .

- وماريون يقصد من التضامن الأخلاقى « مجموع الظروف التى تتضافر ، مع ما لنا من حرية ، على أن تجعلنا أخلاقيا ما نحن عليه » (١).

إن كل شيء فينا يتماسك ، ويتسلسل من زمن إلى آخر . فما نحن عليه الآن ينشأ جانب كبير منه مما كنا عليه بالأمس ، ويقرر ما سنكون عليه وما سنعمله غدا . فما الإنسانية بأسرها ، إن لم تكن المجموع الهائل من الجماعات الموجودة معا ، ذوات الروابط المتفاوتة فيما بينها ، والتسلسل اللامحدود من الأجيال التى يتوارث بعضها بعضا ؟ إن التضامن هو القانون الكلى للعالم الأخلاقى . إنه يحكم الفرد ، ويحكم الجماعات ، ويحكم النوع كله (٢) «فكل شيء يتماسك فى مجرى الحياة وكل شيء يتماسك فى الكائن الحى ، فى أية لحظة اعتبرناه . إن التضامن ليس سكونيا (استاتيكيا) فحسب ، بل وأيضا ديناميكى ، إن صح هذا التعبير . فمن الناحيه المادية ما أفعله اليوم ليس بغير علاقة مع ما فعلته بالأمس ، وليس بغير تأثير فيما سأفعله غدا (٣) .

جان - جاك جور (١٨٥٠ - ١٩٠٩)

جان - جاك جور ، وإن كان من جنيف ، فإنه فرنسى الأصل وتأثره خصوصا إنما هو بنقدية رنوفييه . وكتابه الرئيسى فى هذا الباب هو «الظاهرة(٤)». وهو يسمى مذهبه باسم « المذهب الظاهرى » Phénoménisme . يقول : «إن الفلسفة العامة ، وهى تمثل العلم فى مواجهة الميتافيزيقا ، ينبغى عليها أن تبحث عن موضوعها فى الظاهرة فحسب ، أى فى عالم الشعور » (٥) وبعبارة أخرى موضوع الفلسفة هو دراسة رد وتحديد التنوعات النهائية للتجربة , أو التنوعات النهائية للظاهرة أو الشعور (٦). وفى الظاهرة يوجد عنصران ، كأنهما وجهان لنفس الواقع

(١) الكتاب نفسه ص ٤٥ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٤٦ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٨٨ .
(٤) باريس ، ألكان ، سنة ١٨٨٨ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٧٨ .
(٦) الكتاب نفسه ص ١٠٠ .

وهما متحدان لا ينفصلان وأعنى بهما : عنصر الاختلاف ، وإليه يرد الفعال ، وغير المستقر ، واللاذ وغير العلى والمطلق والحر والمتناهى وعنصر التشابه ، وإليه يرد غير الفعال ، والمستقر ، وغير اللاذ وما هو على ، وما هو على ، وماهو محدود واللامتناهى ، . كذلك يتوالى فى الظاهرة عنصران متحدان لا ينفصلان ، وكأنهما لحظتان فى واقع واحد ، وهما : العنصر النفسى ، وإليه يرد ماليس بعلى والزمان والأنا . والعنصر الفزيائى ، ، وإليه يرد ماهو على ، والمكان ، واللا ـ أنا . وأخيرا فى الظاهرة يتلاقى عنصران متحدان لا ينفصلان ، وكأنهما يقومان بتجزئ الواقع إلى موجودات متمايزة ، وهما : الوجود ، وإليه يرد المتصل ، والبسيط ، والكيف ، واللاوجود ويناظره المنفصل ، والمركب والكم .

وجور فى كتابه الثانى : « الأنواع الثلاثة من الديالكتيك(١) » يعرض مذهبه الظاهرى ، الذى يقول إن وقائع الشعور التى يحاول الديالكتيك تنسيقها لامعنى لها خارجا . ووقائع الشعور تصبح كل الحقيقة الواقعية . وحوادث العالم الفزيائى والنفسى التى تعتقد أنها خارجة عنها هى وقائع شعور ولا شىء غير ذلك . والحقيقة الباطنة التى سماها الفلاسفة الأقدمون باسم النفس هى وقائع شعور ، ولا شىء غير ذلك . الوجود هو الإحساس(٢) . فالظاهرة وعالم الشعور هما شىء واحد إذن . وجور بالمذهب الظاهرى يأمل أن يتجاوز فى نفس الوقت النزعة الدوجماتية التجريبية والعقلية . ومهمة الفلسفة فى نظره هى خصوصا إظهار الأنواع الثلاثة من الديالكتيك ، أى الديالكتيك النظرى (العلم) ، والديالكتيك العملى (الأخلاق) والديالكتيك الدينى(٣) .

وموقف جور الفلسفى موقف ثنوى صريح . فعنده أن ثمت مبدانين كبيرين

---

(١) جنيف ، عند الناشر جيورج ، سنة ١٨١٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١١ ــ ٢٠ .

للمعرفة والواقع الإنسانيين . ميدان ما يقبل التنسيق وميدان مالا يقبل التنسيق ، النمو الامتدادى للعقل ونموه فى الشدة والميدان الأول يشمل : العلم ،والأخلاق، وعلم الجمال ، والمجتمع . والثانى يشمل : الدين وموضوع العلم هو الكشف عن وتنسيق الوقائع الفزيائية ، والبيولوجية ، والرياضية ، والنفسية ، الخ وفقاً للتشابه ، ومشاهدة أصناف متزايدة المعنى وصياغة قوانين متزايدة العموم والثبات. وبهذا التنسيق الذى يقترب من المثل الأعلى للاطراد ، يسهم العلم فى النمو الامتدادى للعقل . والعلم لا يستطيع تنسيق كل الوقائع بل يظل ثمت دائماً عناصر لا تقبل التنسيق ، بالرغم من كل المحاولات ومن كل التحايلات . وهذا الشىء غير القابل للتنسيق ، هذا الخارج على القانون ، هذا الأمر الذى فوق الطبيعة ، هذا المطلق ، يؤلف الأساس العلمى للدين(١).

والأخلاق أيضاً تهدف إلى النمو الامتدادى للعقل عن طريق التنسيق ؛ لكن بينما العلم ينسق وفقاً للمشابهة ، تقوم الأخلاق على أساس عنصر التضامن . إن الأخلاق تنسق الإرادات . إنها تريد أن ترى لتعمل والأخلاق تزود الحياة العملية بما يزود العلم به الحياة النظرية : أى بمعيار ، وقاعدة ، وقانون . وتهدف إلى امتداد الإرادة بواسطة الإتصال continvité (٢). والعمل وفقاً للأخلاق معناه السير بمقتضى القانون وإطاعة صوت الواجب . وينبغى الوصول إلى أخلاق مثالية للخير(٣). بيد أن الأخلاق لا تستطيع تنسيق كل الإرادات . فهنا أيضاً يوجد شىء خارج على القانون ، شىء لا يمكن تنسيقه ، يسميه جور باسم « التضحية » . فالتضحية ، بوصفها اللا معقول فى الحياة العملية ، تؤلف الأساس الأخلاقى للدين . والتضحية ليس فقط لا تتفق مع القانون الأخلاقى ، بل هى تجعله يخفق(٤).

---

(١) وينتج عن هذا أن جور يرفض جبرية قوانين الطبيعة ، وبالتالى يرفض دعوى العلم للدقة المطلقة .

(٢) « فلسفة الدين » مع مقدمة لبوترو ، باريس ، ألكان ، ١٩١٢ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٣) « الأنواع الثلاثة من الديالكتيك » ص ١٢٩ .

(٤) « فلسفة الدين ص ١٢٩ .

والفن فى جوهره تنمية ممتدة للعقل على هيئة عاطفة ، وموضوع علم الجمال هو تنسيق ظواهر الجمال . والجميل فى جوهره قياس وتناسب وكمال وفقاً للقانون والقاعدة . لكن فى هذا الميدان أيضاً أمراً خارجاً على القانون ، أمراً لا يقبل التنسيق هو السامى Le sublime. فالسامى ، بما يتضمنه من عدم تناسب خاص بين الشكل والأساس، يؤلف جزءاً من الدين لا يتجزأ . وحينما نشعر بعاطفة ، نضع أنفسنا خارج التنسيقات الجمالية(١).

وأخيراً فإن نشاط التنسيق يوجد أيضاً فيما يسمى باسم المجتمع . فالمجتمع تنسيق لعقول فردية(٢). ويكفى للتنسيق الإجتماعى أن تنسق « الأناوات »(٣) أى أن تدرك وتريد أن تتحدد على نحو ملائم لائق . فالمجتمع هو « الأناوات » المتجمعة . فثمت إذن تناسب كامل بين المجتمع وبين العلم ، أو الأخلاق ، أو الفن . وهكذا يوجد المجتمع الأسرى ، والمدينة ، والأمة ، والأحزاب السياسية والجمعيات التجارية والجمعيات العلمية والخيرية والفنية ، والأخلاقية ، والدينية ، الخ(٤). لكن ها هنا أيضاً أمراً غير قابل للتنسيق . « فرفع الرأس ، ورفض كل مساومة ، والسير فى الإتجاه المضاد للتيار ، وتوجيه الجناح ضد الريح، والإعتزال النظرى أو العملى ، وإشاعة القلق والضيق فى المجتمع ، وإدراك ذلك وإرادته والإغتباط به ، وبالجملة اتخاذ موقف الثورى ، من حيث المقصد أو المسلك ، الفكر أو العمل — هذا أيضاً حسن ، خليق بالإطراء . وهل فعل المصلحون فى مختلف الميادين ، والعباقرة الفنيون والأخلاقيون والعلميون والدينيون — هل فعلوا شيئاً غير هذا ؟ ألم تكن حيواتهم وأفعالهم وأفكارهم تمرداً صريحاً ؟ ألم يجيئوا بـ « السيف » بدلا من « السلام » ؟(٥). إن هذه العقول الثائرة هى التى وضعت الأسس لمجتمع أسمى — مجتمع المحبة . وهذا الأمر غير القابل للتنسيق ، هذا الخارج على القانون يؤلف جزءاً لا يتجزأ من الدين .

---

(١) « الأنواع الثلاثة من الديالكتيك » ص ٨٩.

(٢) « فلسفة الدين » ص ١٩٠ .

(٣) جمع « أنا »

(٤) « فلسفة الدين » ص ١٠٢

ومعنى هذا أن الدين ليس إلا مجموع الأمور غير القابلة للتنسيق الناشئة عن معارضة القوانين العلمية والأخلاقية والجمالية والإجتماعية . والدين يناظر تنمية العقل من ناحية الشدة . والله هو أعلى كشف موضوعى كما لا يقبل التنسيق ، لأنه يستثمر نمو العقل من حيث الشدة بأكبر قدر من القوة . والشخصية الإلهية هى رمز المطلق وعمثلته . والله لا يمكن قياسه ولا أسره بأمر ، لكن يمكن حمده وعبادته : ويرى جور أنه يوجد فى المسيحية خير تأييد للاهوت مالا يقبل التنسيق . وأصالة المسيحية فى أنها أكثر دينية ، أى أكثر تشبعاً بما لا يقبل التنسيق ، من سائر الأديان ، وينبغى ألا ننتزع منها هذا الطابع بردها إلى أخلاق محضة أو علم محض . فما يميز المسيحية خاصة هو — فى نظر جور — تاريخها الحافل بما لا يقبل التنسيق ، بالمطلق ، فى الكون وفى الروح ؛ هو بشارتها الجديدة ، بشارتها غير المفهومة « بالله الذى معنا » ، « بالله الذى فينا » ، هو « جنونها على الصليب »(١).

لوى ليار (١٨٤٦ — ١٩١٧)

ولوى ليار ليس متابعا مباشرا لرنوفييه ؛ بل استاذه هو بالأحرى لاشلييه الذى كان لمحاضراته فى المنطق فى مدرسة المعلمين العليا أبلغ تأثير فيه . لكن من الحق أيضاأن الاتصال بنقدية رنوفييه الجديدة ، كان حاسمافى تطور فكره : وعلى كل حال فإن ليار كان يعد نفسه متابعا للمثالية الابستمولوجية ذات الاتجاه الكنتى . فهو فى رسالته للحصول على الدكتوراه(٢) يسعى لابراز الطابع القبلى والبنائى للأفكار الأساسية للعلوم الرياضية والدور الفعال الذى للعقل فى تشييدها . فالمكان والحركة والنقطة التى تنبثق عن هذه الحركة وتكون الخط ، أعنى كل عناصر التعريف الهندسى ، هى نتاج حقيقى لطاقة عقلية لاحسية . وليار يعارض المذهب التجريبى مؤكداً أن التعميم من عمل العقل ؛ ويؤيد كنت ضد كونت .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٧٢٣ ؛ راجع الأنواع الثلاثة من الديالكتيك « ص ٩٢-٩٣ .

(٢) « التعريفات الهندسية والتعريفات التجريبية » ، باريس ، سنة ١٨٧٣ .

وليار ، فى كتابه : « العلم الوضعى والميتافيزيقا »(١) يتجاوز النقدية مبرزا حدود العلم الوضعى من ناحية ، وضرورة مابعد الطبيعة وقانونيتها من ناحية أخرى . قال : العلم الوضعى وظيفته ربط الظواهر وفقا للعلاقات الكمية الثابتة ؛ والنتيجة لهذا أنه ظل بطبعه محصورا فى ميدان ما هو نسبى وأنه يستعمل مبادئ لا يمكن أن تكون التجربة مصدرها ، لأن التجربة دائما جزئية متغيرة(٢) » . « إن ما يصل العلم إلى إدراكه هو العلاقات العامة نسبيا ، الضرورية نسبيا ، القائمة بين أفكار بسيطة نسبيا » . إن العلم ينتقل من شرط إلى شرط ، لا من سبب إلى سبب . وما تهمنا معرفته هو السبب الأخير للوجود بوجه عام ، ولوجودنا بوجه خاص(٣) . والعلم لا يستطيع أن يقدم جوابا عن هذه المسألة ، وتلك هى المسألة الميتافيزيقية التى من الطراز الأول . ويقر ليار بأن الميتافيزيقا ليست علما بالمعنى الصحيح ؛ لكن ليس معنى هذا أن العلم هو جماع المعرفة . لا علم وضعيا بغير ميتافيزيقا . والميتافيزيقا هى التى تصورت معظم الأفكار العامة ، والأفكار التى أيدتها التجربة اليوم وتكون الخير المشترك للعلم الوضعى . والغاية من العلم الوضعى ، مهما بدا ذلك موهما للتناقض ، هى تحقيق الأفكار القبلية للميتافيزيقا بواسطة التجربة . فالعلم ليس إذن مشاهدة لوقائع ، بل يحتوى على مبادئ تمكننا من تجاوز الوقائع ومعرفة علاقاتها الثابتة . فإن الأفكار العامة متضمنة بذورها فى أصل التطور ، وحينئذ فإنها لا تنبثق عن التطور ، أو هى تظهر فى مرحلة متأخرة من التطور وحينئذ فإنها ليست من نتاجها . وفى كلتا الحالتين فإنها ذات أصل مطلق . والمطلق فى نظر ليار هو بمثابة القطب فى معرفتنا . ولا نستطيع أن نشك فى وجوده ، وإن لم يكن ثم حتى الآن طريق يقود إليه . لكن مطلق ليار لا شأن له بمطلق الميتافيزيقا الانطولوجية . فلا الزمان ، ولا المكان ، ولا الجوهر ولا العدد ، ولا العلية ، لا واحد من هذه يمثل المحتوى الإيجابى

---

(١) باريس ، عند الناشر جرمير بايير ، سنة ١٨٧٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٩٩ . (٣) الكتاب المذكور ٤٢٨ .

للمطلق . والميتافيزيقا ، كما يتصورها ليار ، ذات طابع أخلاقى فى جوهره .
«فوضع مطلق نود أن نستخرج منه ، بالفكر ، دون التجاء إلى التجربة ، النظام
التام للأمور النسبية ، هو اليوم أشبه مايكون بالاستسلام طواعية لوهم سراب
صحح تمنذ زمن بعيد(١) » . « فينبغى إذن أن نسجل ، فى مستهل ما بعد
الطبيعة ، كحقيقة أولى مؤكدة ، لا الحقيقة العقلية ، بل الحقيقة الأخلاقية ،
وأن نطلب إلى الضمير تفسيراً للعالم موافقا للضمير يكشف لنا عن نظام للعلية
متمايز عن العلية الخارجية . والأفكار تتحقق فينا بفضل كمالها النسبى . ومن هنا ،
فمن ذا الذى يمنعنا أن نتصور على غرار هذا النمط نظاما للأمور كانته العليا هى
الكمال(٢) ؟ ! » . ومثل هذه الميتافيزيقا لن تتقرر ببراهين هندسية . والمسألة
الميتافيزيقية ذات فائدة أخلاقية خصوصا . « إن الميتافيزيقا الأخلاقية تعرض
نفسها على النفوس ولا تفرض نفسها عليها . . . ولتلقيها ينبغى أن نعتقد — عن
إرادة طيبة — أن الحقيقة الأخلاقية هى الكلمة الأولى والأخيرة للأشياء . فإذا
فهمت الميتافيزيقا على هذا النحو فإنه سيكون لها فى الحياة الإنسانية دور
لانظير له . إنها بانبثاقها عن الأخلاق تصبح فى مقابل ذلك حامية لها ومغذيا
يغذيها(٣) » .

أوكتاف هاملان (١٨٥١ — ١٩٠٧)

لاشك فى أن أوكتاف هاملان هو ألمع من واصلوا نقدية رنوفييه الجديدة .
وقد أهدى كتابه الرئيسى : « بحث فى العناصر الرئيسية للامتثال(٤) » . —

(١) الكتاب المذكور ص ٤٧٦ .

(٢) الكتاب المذكور ٤٨٠ . (٣) الكتاب المذكور ص ٤٨٢ .

(٤) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٧ . وهذا الكتاب هو رسالته للحصول على الدكتوراه ؛ أما الرسالة الصغرى فعنوانها : « أرسطو طاليس : السماع الطبيعى — ترجمة و شرح » ، باريس سنة ١٩٠٧ . ولنذكر من مؤلفاته أيضا : « مذهب ديكارت » ; باريس ، ألكان ، سنة ١٩١١) « مذهب رنوفييه » ، وقد نشره موى ، عند فران سنة ١٩٢٧ . ويخلق بنا أن نذكر دراسته الممتازة فى تاريخ الفلسفة التى نشرها ليون روبان بعد وفاته بعنوان : « مذهب ارسطو » ، باريس ألكان ، سنة ١٩٢٠ .

أهداه إلى رنوفييه . ويحتمل جدا أن يكون هاملان قد صاغ هذا العنوان معارضا به عن قصد كتاب برجسون : « بحث فى المعطيات المباشرة للشعور » . وعلى كل حال فإنه لم يرضه من بين الفلاسفة المعاصرين إرضاء تاما غير رنوفييه . وقد قام بعمله هذا بقصد اكمال وتصحيح ومواصلة مذهب أستاذه ، لأنه رأى أن «البحث فى النقد العام » الثانى (لرنوفييه) لا يزال تحت تأثير وضعية كونت وبالاستناد خصوصا إلى هيجل ينتهى هاملان إلى ميتافيزيقا نقدية تتجاوز النقدية الجديدة السلبية الخالصة .

والمؤكد أولا هو أن هاملان يتصل مباشرة برنوفييه وكنت ، إن من وجهة النظر المذهبية ، أو وجهة النظرية المنهجية . ويرمى إلى تفنيد المذهب التجريبى بطريقة منظمة وإلى إنشاء مذهب مثالى جديد يسميه هو باسم « المذهب العقلى الكامل » أو «العقليات(١) » Noodicée . والأمر هنا أمر مذهب فلسفى ، أى بناء منظم للعناصر الرئيسية للامتثال . وهو يشايع رونوفييه فى النظر إلى الإضافة relation فى مراحلها الثلاث : الموضوع ، ونقيض الموضوع ، ومركب الموضوع على أنها القانون الأبسط للاشياء (٢). وهاملان يعارض المذهب التجريبى بقوله : كل معرفة هى تنظيمية systématique ، فما هو النظام (أو المذهب) Système إن لم يكن مجموعة من الحدود المرتبطة فيما بينها ارتباطا ضروريا ؟ (٣) ويقول هاملان ـ بروح كنتية تماما ـ : ما معنى الفلسفة الحديثة كلها فى مجموعها ، فلسفة ديكارت وليبنتس وكنت ، وكذلك فلسفة باركلى بل وهيوم ، اللهم إلا أن المعرفة هى عمل الذات المفكرة ؟ (٤) غير أن هاملان لا يتصور تحديد المعرفة بمعنى لا أدرى ؛ بل يقصد (وبهذا يبتعد ليس فقط عن اسبنسر والوضعية بوجه عام ، وأيضا عن كنت) : « أنه إذا كان للمعرفة حدود ، فليس لهذا غير معنى واحد ، هو : أنه سيأتى وقت فيه تنتهى ، لكن معنى هذا أيضا أنها تؤلف مذهبا منظما Système (٥) والمعرفة التجريبية هى بالنسبة إلى العلماء طريقة

---

(١) «بحث فى العناصر الرئيسية للامتثال» ص ٤١٦.
(٢) الكتاب المذكور ص ٢ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٧ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٨ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٩

عرضية موقتة للتفكير : « إنهم يعتقدون أن الوقائع مرتبطة ، وليست موضوعة بعضها بجوار بعض ، والطرائق التجريبية ينبغى أن تؤدى إلى الكشف عن النظام العقلى للوقائع ، لا أن يكون هدفها مشاهدة وجود معا لا سبب له . . . ورفع المذهب التجريبى لا يعنى أبداً القدح فى المنهج التجريبى » . إن المذهب التجريبى إنكار للمعرفة ، والمعرفة نظام مذهبى Système . والمنهج التحليلى غير كاف ، بل ينبغى إكماله بالمنهج التركيبى . وهاملان يعتنق مع رنوفييه المذهب الظاهرى Phénoménisme لكن مع فصله عن المذهب التجريبى فصلا واضحا . « إن الأشياء فى ذاتها ليست غير تجريدات ، وكذلك الأمر فى الجواهر ، والأشياء فى ذاتها Nouméne والمطلق منظور إليه على النحو الذى نظر به هاملتون إليه وعلى الأقل نحن لا نرى فيها أكثر من ذلك ، ونعترف بأننا ظاهريون ، بشرط ألا ترتبط بهذه الكلمة أية فكرة عن المذهب التجريبى .

إن التفلسف معناه استبعاد الشىء فى ذاته . والواقع الحقيقى ليس هو الواقع المزعوم الذى تقول به المدارس التى تنعت بأنها واقعية ، بل هو الرابطة ، ذات المضمون المتفاوت الغنى الذى يكون وإياه شيئا واحداً لأن هذا المضمون نفسه رابطة والعالم نظام تصاعدى Hiérarchie من الروابط المتزايدة العينية ، حتى آخر حد تتعين فيه الإضافة . فالمطلق لا يزال هو النسبى . إنه النسبى لأنه نظام الإضافات ، وكذلك لأنه بوصفه نهاية التقدم ، فإنه فى المقام الأول نقطة ابتداء التقهقر » (١) .

وهاملان يشيد بأهمية كنت فى تاريخ المنهج التركيبى : « كان كنت أول من أدرك بوضوح مشكلة التركيب وسماها باسمها » (٢) . وهذا يصدق بخاصة على تمييز كنت بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية . لكن هيجل هو ، فى نظر هاملان ، الأستاذ الحقيقى للمنهج التركيبى « لأنه كانت لديه عنه تصور ثابت محدد لا مجرد شعور كما كانت الحال عند أسلافه . أما أن هذا التصور صحيح كله ، فلدينا من

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٨ — ١٩ . (٢) الكتاب نفسه ص ٢٧ .

الأسباب ما يحملنا على الشك فى ذلك . والأمر المؤكد هو أن هذا التصور واضح كل الوضوح ومن السهل رسم خطوطه العريضة (١) وهاملان يستبدل التضايف المشترك بالتناقض الهيجلى (٢) . فالمنهج التركيبى لا يسير على الطريقة الهيجلية فى سلسلة من السلوب المتتابعة بل ينبغى عليه ، على العكس من ذلك ، أن يسير بتوكيدات يكمل بعضها بعضها ، وآخرها يختلف تمام الاختلاف عن عدم « اللاهوت السلبى » بل سيكون كما أراد أرسطو ، الذى أهاب به هيجل خطأ ، الموجود التام المحدد تحديدا كاملا (٣)

والمقولة الثانية ، وهى مقولة العدد ، تنشأ فى نظر هاملان من التركيب بين الاضافة والانفصال . «فالعدد هو العلاقة التى تضع فيها أن الواحد هو بدون الآخر والصيغة هى : واحد، «واحد فى مواجهة واحد آخر، اثنان» . ويعتقد هاملان مع أفلاطون وكنت، أن كل عدد يتكون بالتركيب. لكنه يجد برهنة كنت غير كافية .. ومن ناحية أخرى يرى هاملان ـ بخلاف فلسفة هيجل فى الهوية ـ أن المطلق ليس خليطا هلاميا غير متميز : إنه جماع العلاقات المختلفة المتضامنة (٤) . والكلية totalité تركب الوحدة مع الكثرة ، والوحدة والكثرة متقابلتان ولكن لا تستبعد إحداهما الأخرى إنهما فى حالة تضايف مشترك وعلى كل حال فان ماهية العدد تصورية محض.

ومقولة الزمان أيضاً ذات طابع تركيبى فى جوهره . إنها تنشأ عن تركيب الاضافة مع العدد . الموضوع : الاضافة ؛ نقيض الموضوع : العدد . مركب الموضوع : الزمان(٦). وما دام الزمان مثل العدد ، يتكون بواسطة التمييز ، فإن فيه علامة وتعبيراً عن التمايز ، أعنى الآن l'instant . ومن ناحية أخرى فإنه لما كان الزمان يعبر أيضاً عن ارتباط ، فإنه يحتوى على شىء معناه ـــ بوصفه نقيض موضوع الآن ـــ عدم التمايز ، ألا وهو مضى الزمان . وأخيراً نجد أن الآن ومضى الزمان إذا ارتبطا أعطيا المدة durée . ومن بين خصائص الزمان

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٥ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٥١ .

عدم قابلية الاعادة irréversibilité ، لكن عدم قابلية الاعادة وحده لا يضع الزمان . وتصور هاملان للزمان أكبر مثالية من تصور كنت . فبينما كنت يستبعد الزمان من الذهن وينفيه فى الحساسية ، يقر هاملان بأن الزمان لا يكون واقعياً إلا حين يملك خاصة لا تقبل الرد ، أى تصورية(١). والطبيعة التصورية للزمان تفيد فى حل الصعوبة الكائنة فى إتصاله(٢). ونحن نعثر فى الزمان على الوظيفة الأصلية لكل التصورات ، ألا وهى : التوحيد بالتقابل . فالزمان إذن عنصر أصيل للامتثال أصالة تامة .

وفيما يتصل بالمكان يبتعد هاملان عن كنت أيضاً : فهو يأخذ على كنت انه لم يؤسس حقيقة المكان تأسيساً راسخاً ، بوضعه إياها من بين التصورات بدلا من الإلقاء بها إلى خارج الذهن(٣). ويعتقد هاملان ، مع رنوفييه ، أن المكان ليس فقط شكلا من أشكال الحساسة ، بل هو مقولة ، لأنه يملك كل خصائص التصور(٤). وهو ذو طابع تركيبى . لكنه ، بخلاف رنوفييه ، يضع المكان بعد الزمان . والمكان الذى يجده نقيض موضوع للزمان هو المكان الإقليدى(٥). والمكان هو فى الوقت نفسه نظير للزمان ومقابل له . وقابلية إعادة المكان تقابل عدم قابلية الزمان للاعادة . وأول نظير ومقابل للآن ، أى الحد المكانى الذى لا شىء فيه أكثر من ذلك ، هـــو النقطة . والفترة وهى نقيض موضوعه ، هى المسافة . ومركب الأثنين ، أو الفترة المحدودة والمعينة بنقطتين فقط ، هـــو المستقيم . والمستقيم والزاوية إذا اجتمعا عينا المستوى فالمستقيم والزاوية والمستوى : هذه هى المظهر الثانى للمكان . والمستوى والزاوية والحجم تؤلف اللحظة الأخيرة للمكان . والمكان مفهوم وما صدق . وهو إذن من نوع التصور . إنه أولا فى العقل ، وبعد ذلك فى الحساسية .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٦٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٦٧ .

(٣) الكتاب نفسه ٧٥ — ٧٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٨٠ .

كذلك يعزو هاملان إلى الحركة طابعاً تركيبياً تصورياً : فالحركة تركيب من الزمان (الموضوع) والمكان (نقيض الموضوع) ، والحركة — شأنها شأن المكان والزمان — هى تجريد إذا نظر إليها من هذه الناحية ، إنها تصور وليست من نتاج التجربة . فالتجربة لا تستطيع الوصول إلى الصيرورة . « إنها لا تدرك غير الأمور التى صارت فعلا(١). والكيف أيضاً ذو طابع تركيبى . والحدود المتقابلة فى الكيف هى الإيجابى والسلبى . ومركبهما هو المتعين ، أى الرابطة بين الإيجابى والسلبى(٢). وعلومنا الفزيائية مهما تكن مختلفة عن فزياء أرسطو ، فإنها تشهد — بطريق مباشر أو غير مباشر — لصالح الكيف .

وهنا يدخل هاملان فى اعتبارات ميتافيزيقية لتقرير أن الكيف لا يقبل الرد حقاً(٣). صحيح أن كل كيف يرتبط دائماً بكم . لكن لما كان الكم معقولا هو الآخر ، فينبغى أن تبين فيه السند الحاضر دائماً للكم(٤). والكيف لا يضاف إلى الكم من خارج . بل من المؤكد أن الكم من حيث الشدة هو أيضاً فى جانبه الحقيقى أمر كيفى . والكيف لا يحتوى على أى عنصر حقيقى يناظر الفكرة الشائعة عن الكم من حيث الشدة ؛ وبعبارة أخرى لا يوجد كيف متجانس قابل لأن يقدم نفس الطبيعة الكمية على درجات متفاوتة(٥). ووجهة النظر الظاهرية أو النسبية تفرض نفسها فى دراسة الاستحالة كما فى دراسة الحركة . وبدلا من أن ننظر إلى الاستحالة على أنها الشىء الذى يصير غير نفسه مع بقائه هو نفسه ، ينبغى أن ننظر إليها على أنها كيفيتان تتعاقبان تتخللهما فترة(٦). والتنويع spécification هو مركب الجنس (موضوع) مع الفصل النوعى (نقيض

---

(١) الكتاب ص٤١١ — ١١٥ .
(٢) الكتاب نفسه ص١٢٢ .
(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٧ .
(٤) الكتاب نفسه ص ١٤١ .
(٥) الكتاب نفسه ص ١٤٣
(٦) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

موضوع) . والجنس لا يكفى ، إنه فى حاجة إلى مقابله ، أى إلى الفصل النوعى وبوصوله إلى التنويع فى الوجود يصل فى الوقت نفسه إلى المعقولية التامة .

والعلاقة العلية ، فى نظر هاملان ، تقدمية وتركيبية ، ليست تحليلية ، والعلة لاتحتوى على المعلول . ويقصد هاملان بالعلية : « التسلسل الضرورى للظواهر بواسطة دينامية آلية عقلية(١) » . فالعلية علاقة ضرورية بين الظواهر ، بين الظواهر التى تتوالى ويصحب بعضها بعضا(٢) . والحد الأول للعلية هو العلة ، أى أن ضرورة كل جزء من الأشياء أن يكون - بواسطة ماهو موجود خارجه - نقول : أن يكون غير ما عسى أن يكونه لوكان وحده : والعلة تستدعى المعلول ، أى الحالة التى يطرح فيها جزء الأشياء المعتبرة حينما يستبعد من تلك الحالة التى سيكون عليها بدون العلة . وهذان الحدان فى الفعل الذى هو بذل العلة وتحقيق المعلول(٣) » . وإذا كانت العلة تجر المعلول ، فليس معنى ذلك أنها تحتويه ، بل هى إنما تستدعيه : إنه يعوزها ، وهى لاتتضمنه . إن العلة هى الضرورة فى أى حالة ما معلومة لاتكون . والمعلول هو الحالة الجديدة التى تحل محل الحالة المستبعدة(٤) . وفى العلية الآلية بالمعنى الصحيح يمكن أن نعثر على توضيح نافذ للتصور التقدمى التركيبى للرابطة العلية(٥) . والآلية mécanisme ليست فكرة دقيقة إلا فى مقابلتها ومعارضتها لفكرة الغائية ؛ والعلل التى لاتعارض الغايات بعد تصير أمرا غامضا مختلطا ، ومزيجا غريبا من فكرتين(٦) . والآلية هى الخلو من المعقولية الكاملة أو النظام المذهبى Système ؛ والغائية هى المعقولية الكلية للموضوع أو على الأقل ما سيكون متهيئا أن يتحقق كموضوع : وأفضل من هذا إذن الموضوع الممكن وقد وهب نفسه المعقولية التامة(٧) . والغائية لاتقوم على

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٠٦ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٠٦ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٥١

(٥) الكتاب المذكور ص ٣٦٢ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٢٨٩ .

(٧) الكتاب المذكور ص ٣٢٤ .

نشاط مشتق من التصور نفسه بوصفه نشاطا تركيبيا(١) . والغائية ليست المطابقة للفكرة : إنها هي الفكرة ، بشرط أن المرء وقد فهم الفكرة جيدا ، بالدرجة التي تؤخذ بها هنا ، فإنه يتبين له أنه ينظيم يخترع نفسه ، وخطته ترسم نفسها(٢) . فاذا حاولنا أن نضم العلية والغائية فى فكرة واحدة، فإننا نصل إلى هذه النتيجة وهى: النظام المذهبى الفعال S stème agissant (٣) .

والشعور Conscience هو الآخر يكشف عن طابع تركيبى ، « إنه تركيب الأنا مع اللا-أنا وهو الحقيقة التى خارجها ليس لأحدهما غير وجود مجرد ». والشعور فى نظر هاملان هو أعلى لحظة فى الحقيقة الواقعية . والمعرفة هى بهذا فى قلب الوجود وهاملان يقر مع ديكارت بأن الشعور ليس يشترك فى المدى مع الفكر وهو جوهرى بالنسبة إليه ، وأنه ينبغى أن نعرف الفكر بالشعور وذا كان الأمر يتعلق بالفكر مأخوذا فى النقطة العليا لتطوره ، لأن الفكر ، من نواح أخرى ، يتحدد أيضا بكل اللحظات التى مررنا بها من قبل: إنه إضافة ، وعدد ، وعلة ، وغاية (٤) . والشعور هو الفعل الملازم لكل فكر ، فعل وضع موضوع على أنه ذات ، (٥) وينبغى أن ننظر إلى الفكر على أنه نشاط خلاق ينتج الموضوع والذات ومركبهما معا : وأدق من هذا أن يقال إن الفكر هو تلك العملية الثنائية الجوانب ، هو تطور حقيقة هى فى آن واحد ذات وموضوع أو شعور (٦) . ولا يكفى أن يقال مع بعض علماء النفس وبعض الفلاسفة بأن الجهاز العضوى هو الفاعل للوظائف النفسية ، وليس أساسها ومولدها . وينبغى فى نظر هاملان أن نخلص هذه الفكرة من كل اختلاط بالمذهب الواقعى والمذهب الادراكى . فإذا نظرنا إلى الفعل الآلى والواقعة النفسية ، على أن كليهما من الفكر ، وإذا كان الثانى يفترض الأول فمن الممكن أن يفهم المرء كيف أن كليهما يؤلف جزءا لايتجزأ من عملية واحدة (٧) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣١٩ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢٤
(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢٦ .
(٤) « « ص ٣٢٩
(٥) « « ص ٣٣٣ .
(٦) « « ص ٣٤٣ .
(٧) « « ص ٣٥٥ .

ويمكن ان نتحدث عند هاملان عن تصور تركيبي للحرية . « إن الحرية ليست ضرورة خالصة ولا إمكاناً محضا : إنها مركب الضرورة مع الإمكان (١) » ولا شك أن الحرية لاتستبعد القابلية للتعيين (وبهذا المعنى فإن اسبينوزا على حق) والمسألة هي معرفة ما إذا كانت الحرية ليست غير التعين ، وهاملان يقر بالإمكان بوصفه علامة الكمال . « فبوجود مثل هذا الإمكان تصبح التلقائية حرية » (٢) والفعل الحر هو بعينه الفعل الصادر عن دواع وبواعث . والباعث ليس علة ولا غاية أو بالأحرى هو كلاهما مع زيادة شيء آخر إنه العلة والغاية مردودتين إلى الوحدة ، في فكرة النظام المذهبي الفعال ، لكنهما في نفس الوقت يرتديان مظهر الواعي ويردان إلى ذات . والباعث ليس إلا مظهرا لعملية علية وغائية تتموقينا . وهذه العملية هي الحقيقة الواقعية ، وهي التعبير العيني عن التركيب بين العلة والغائية في النظام المذهبي الفعال (٣) .

وهذا يسوقنا إلى التحدث عن فلسفة هاملان العملية . إنه ينظر إلى الأخلاق أو النشاط الأخلاقي على أنه مركب النشاط الجمالي مع النشاط الصناعي Technique والأخلاقية عنده هي اللحظة العليا للفكر في ذاته (٤) وهو في الأخلاق يود أن يتجاوز في نفس الوقت تجريبية الأخلاق الاجتماعية والشكلية الكنتية والوصول بذا إلى فلسفة أخلاقية عقلية . والأخلاق الاجتماعية نفسها تقر بتدخل العقل ، وتخلي مكانا في داخلها لما هو قبلي Apriori حين تتحدث عن فن أخلاقي وتتنازل لنا عن حق السعي لوضع نظام ضروب القسر الاجتماعية المتنافرة غالبا والتي تخضع لها ، وذلك بتعيين تلك التي تسير في اتجاه التطور مضحية بالأخرى أو تجعل الأخرى خاضعة لها (٥) . « الضرورة العقلية وهي تتحدث إلى الحرية ، ضروري بغير أن يكون قاهرا — هذا فيما يبدو هو جوهر الإلزام الخلقي (٦) . فالخير

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٨٣ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٣٨٠ — ٣٨١ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٣٨٣ — ٣٨٥ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٤١٤ — ٤١٥ .
(٥) « « « « ٤١٨ .
(٦) الكتاب نفسه ص ٤٢٥ .

أخلاقيا هو من غير شك الخير وجوديا (انطولوجيا) . لكن أنطولوجيا هاملان لاتشبه الانطولوجيا التقليدية . فالوجود فى نظره ليس الشىء فى ذاته ولا الفكر منظورا إليه - قدر الامكان - على نمط الشىء فى ذاته ، كما عند اسبينوزا . إن الوجود ، فى نظر هاملان ، إضافة هو الآخر ، إنه الإضافة العليا ، إنه الشعور . والشعور هو الوحدة التركيبية للموضوع والذات. وما يملك أعلى قيمة انطولوجية وبالتالى أخلاقية هو الشخصية ، أى الإرادة(١) .

بل يذهب هاملان إلى أبعد من هذا فيتحدث عن مطلق ، لا بمعنى أمر غير معين يند عن كل إضافة . ولكن على العكس من ذلك إذا فهمنا من المطلق أنه ما يتضمن فى ذاته كل الإضافات ، فينبغى أن نقول إن الروح هى المطلق(٢) وإن الروح هى كل شىء ، وهى تشمل كل شىء . حتى إن المطلق ليمثل أيضاً طابعاً تركيبياً ، فالوجود هو الروح ، الروح بوصفها شعوراً (٣) .

وأخيراً فإنه فيما يتعلق بالحقيقة الأولى فإن هاملان يرفض كل تفسير مادى ، أى كل محاولة لتفسير الأعلى بالأدنى . كذلك يرفض كل وحدة وجود مثالية وكذلك ما يسميه باسم المذهب(٤) اللا شخصى Impersonalisme . ومن ناحية البناء التركيبى للوجود ، فإن الحقيقة الأولى لا يمكن أن تكون فكراً جوهريا ، ولا مادة ولا تصورات ، ولا قوانين(٥) . ويعتنق هاملان مذهب المؤلهة Théisme ، لأن هذا المذهب إذا فهم على الوجه الملائم يرضى أكثر من غيره مقتضيات الفلسفة المثالية ، كما يتصورها . إن الله هو الروح ، فهو المطلق ، أعنى أنه هو الخير . لكن للروح فى نظر هاملان صفتين بارزتين : أنها تشمل الكم ، وأنها لا تضع نفسها لنفسها إلا على شكل نشاط حر(٦) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٢٨ — ٤٢٩ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٤٥٠ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٤٥٠ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٤٥١ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٤٥٣ .
(٦) « « ٤٥٧ — ٤٥٨ .

فالنجاح النهائى للخطة التى تعمل لها الإنسانية مؤكد إذن ، أعنى أن التفتح التام الملىء لشخصية الإنسانية سيتحقق . والإنسانية ، فى كل خطوة تخطوها نحو هذا الهدف ، تجعل علم العقليات يتقدم ، وإذا بلغت الهدف اكتمل هذا العلم(١).

رينيه لوسن (١٨٨٠ — ١٩٥٤) Le Senne

ورينيه لوسن فى كتابه « المدخل إلى الفلسفة »(٢) يرسم ، تحت تأثير هاملان الغامض ، الملامح الأساسية لمثالية عينية وشخصية غرضها الأساسى هو « الإضافة فى الشعور » . ويعتقد لوسن إنه ليس مما يقدح فى المطالبة أن يقول عنها إنها فرض . والمثالية فى نظره ، هى الفرض الوحيد الذى يلائمه هذا اللفظ ، لأنه يرجع إلى وضع الفكر تحت كل منتجات الفكر »(٣) ، حتى إن الوجود هو الامتثال(٤). وهو يعارض التصور التجريبي والوضعى للمعرفة بالتصور العقلى والمثالى »(٥) الذى يقول « إن الشعور ليس هو الذى فى الوجود ، بل الوجود هو الذى فى الشعور »(٦) ؛ ولا يوجد فى نظر لوسن أى فارق بين نظرية ميتافيزيقية ونظرية علمية ، اللهم إلا أن الروابط التى تريد الميتافيزيقا بلوغها أعم وأعمق من القوانين التى يكتشفها العلم . والمنهج الذى يفرض نفسه فى العلم هو بعينه المنهج الذى يفرض نفسه فى الميتافيزيقا . « لقد كان دائماً ولا يمكن بعد إلا أن يكون تجريبياً »(٧). وبهذا المعنى فإن لوسن يعارض ببنائه البناء الذى شيده هاملان ، كما أن المثالية التجريبية والنفسية تعارض المثالية الديالكتيكية الموضوعية(٨). والوظيفة الثانية للشعور ، تلك التى تأتى مباشرة فوق الميتافيزيقا ، هى العلم . وهو يتميز من الميتافيزيقا بأنه أى العلم يولى أهمية كبرى للتجربة واهتماماً مباشراً

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٦٠ .

(٢) باريس : ألكان ، سنة ١٩٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٤٣ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١١ .

(٥) « المذكور ١٢ .

(٦) « المذكور ص ١٧٢ .

(٧) « المذكور ص ١٩٤ .

(٨) « المذكور ص ٢٠١ .

بالفعل العملي(١). والوظيفة التالية للشعور هي الدين . وعلم النفس العاطفي affective (أي الباحث في العواطف) هو الذي يؤمن معقولية الدين(٢).

والأخلاق هي الوظيفة الرابعة للشعور، والفن هو الوظيفة الخامسة والأخيرة والأخلاق الأعمق والأكبر أصالة هي أخلاق المخترع . وعمقها يأتي من التحليل وأصالتها تأتي من تعقيد التركيب . وقبل الأستاذ هناك العبقري، وقبل الرجل المهذب هناك البطل، وقبل المؤمن هناك الرسول والقديس(٣). والأخلاق تكتمل في الفن كما أن الميتافيزيقا تكتمل في الدين(٤). والفن هو مجموع الوسائل التي بها يوحي الفنان بالعطف مع السمى نحو الغائية . والشعور المتألم من التناقض يخلق الإنسجام ، هذا هو جوهر الفن ، والفن دائماً درامي على نحو ما(٥). والفن يتعارض قطرياً مع الميتافيزيقا التي هي الحد الأول للعملية التركيبية التي حدها الأخير هو الفن . إنهما يتضادان ويتكاملان بنفس الطريقة مثل الوحدة التحليلية التي هي في وحدة مع العلوم ، والوحدة التركيبية التي هي في وحدة مع الغائية(٦).

ورسالة الدكتوراه التي قدمها لوسن بعنوان «الواجب(٧) » تبدو لنا بالغة الأهمية ليس فقط من أجل وضع أساس للأخلاق ، بل وخصوصاً أيضاً من أجل مكافحة الوضعية التجريبية Empiristique في كل الميادين . يقول لوسن إن العلم والأخلاق لن يكونا ممكنين إذا لم يكن الوجود معقولا بفكرة أولى تحتوي على هيئة جرثومة كل التعينات التي يمكن الوجود اتخاذها . وهذه الفكرة هي الواجب. « فإذا كنا من خلال التنوع التجريبي للواجب يمكن أن نتبين كليته فذلك لأن الواجب هو الشرط الأول لكل إمكان . فلا يمكن تبرير شيء إلا به ، وهو

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٠٦ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٣٧ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٤١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٤٢ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٤٣ .

(٦) الكتاب المذكور ٢٥١ .

(٧) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٣٠ . راجع أيضا الرسالة الصغرى بعنوان « الكذب » .

لا يمكن أن يتحقق إلا بالأعمال والأفعال التي يأمر بها ، . . . أما أن تنعدم كل أخلاق عملية وعملية إذا وضع الوجود واقعة محضة ، تتلقاها في تجربة خارجية Extrinsèque » . فهذا مايبنه المذهب العقلي الكلاسيكي ضد المذهب التجريبي بوصفه الضروري والواجب في مبدأ الوجود(١) » .

« إن الواجب هو ماليس بعد ، والوجود هو مايقضي على الواجب بتحقيقه ، يقضي عليه بوصف هذا الوجود وجودا . وبهذا المعنى فإن دلوحة هاملان للمقولات هي الواح موسى(٢) » . فالواجب والتناقض لاينفصلان إذن في رأى لوسن . والتناقض يندس بين الواجب والوجود ، بين عدم كفاية الأقل في الوجود وتحقق الأكثر في الوجود . . . فينبغي إذن ألا يبدو الالتزام بالتحقيق — نقول ألا يبدو في الشعور إلا مرتبطاً باستحالة التحقيق(٣) . ومن هنا جاء عدم كفاية مذهب الشك وخصوصا الشك الأخلاقي(٤) . « ولا يوجد في الواقع غير تجربة كلية هي تلك التي تعثر — في داخل كل الأخطاء المنطقية وكل الآلام وكل المناقشات وبالجملة في داخل كل المتناقضات التي يستشعرها العقل — نقول تعثر على الالزام الخلقي الذي هو دعوة إلى حل التناقض إلى غائية(٥) » .

دومينيك بارودي (١٨٧٠ — ١٩٥٥)

على هيئة خاتمة نقدية لعرضه للفلسفة المعاصرة في فرنسا يقدم لنا بارودي مخططا لمذهب عقلي كامل أو لمثالية نقدية ترتبط جوهريا بكنت ، لكنها تكشف عن طابع تلفيقي éclectiqne ، بمعنى أنه يسعى ليكون وسيطا بين الاتجاهات المتباينة كل التباين ، بل المتناقضة ، والموجودة حاليا في فرنسا . وهو يستند إلى لاشلييه وبوترو وفوييه وبرجسون ، وخصوصا إلى هاملان . وعند بارودي أن

---

(١) « الواجب » ص ٣٢٥ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢٨ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢٩ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٣٣٠
(٥) الكتاب المذكور § ٣٤ .

« الوجود والفكر ليسا غير حقيقة جوهرية واحدة ، والطبيعة طموح عميق كلي إلى الشعور والوعي ، إلى الحاجة للنظام ، إنها وجود يريد أن يصير فكرا ، وهي لذلك فكر بالقوة : إنها روح تبحث عن نفسها ، وحرية تثبت نفسها في تصورات ، وترتبط بقوانين من أجل أن تدرك ذاتها وتملك نفسها(١) » . وهذا التصور للمثالية يسمح بتركيب العقل مع العيان . وپارودي يتحدث عن « عيان عقلي(٢) » . فإذا نظرنا إلى العيان على أنه لامعقول تماما ، أو خارج — المعقولية فإنه عبارة عن حالة من اليقين ، لكنها عاطفية كلها . وليس له أية قيمة موضوعية ، ومن ناحية أخرى فإن المعقول لا يمكن أن يدرك على أنه غريب عن كل عيان ، أولا لأنه لا يمكن البرهنة على كل شيء : فالمبادىء : من مصادرات وبديهيات في مختلف العلوم تبدو لنا في الواقع ذات طابع عياني . . . وخصوصا أنه في كل خطوة من خطوات البرهان فإن الارتباط بين الأفكار الذي يؤلف البرهان لم يبرهن عليه ، بل يدرك ويشعر به على أنه صحيح ، ضروري ، بين(٣) » . « والهوية نفسها . ا = ا لا يمكن إلا أن تدرك عيانيا . وفهم أي شيء ، وفي أية ظروف ، معناه دائما أن يكون ثم عيان(٤) » . ومثال هاملان يجعلنا نتبين ، في تحديد المثالية ، الوسيلة للحصول على أثمن التحاليل أو على أصل ايحاءات البرجسونية دون التخلي لصالح عيان لا يقبل الإدراك ، عن التحدث والتحديد ، وعن تنظيم أفكار واضحة متمايزة ، وبالجملة : التخلي عن التفكير(٥) » . وعلى كل حال فإن پارودي مقتنع بأصالة العقل وقدرته على الخلق ، وبالتالي هو مقتنع بضرورة إمكان تجاوز الوضعية التجريبية بمذهب عقلي كامل ، وهذا يتم دون الدخول في نزاع مع نتائج العلم الدقيق . « فتبين وبيان أنه إذا كان هذا الكون الفسيح من عمل الحرية

---

(١) « الفلسفة المعاصرة في فرنسا » ، باريس ألكان ، سنة ١٩١٩ ، ص ٤٨٧ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٨٨ . (٣) الكتاب المذكور ص ٤٨٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٤٩٠

(٥) الكتاب المذكور ص ٤٥١ .

الروحية ، فإنه لابد أن يكون فى أعماقه قابلا لنفوذ العقل فيه ، وهكذا يبدو لنا عمل الفلسفة الحقيقى فى المستقبل ، كما كان هو عملها دائما فى الماضى(١) » .

وليس هذا كل شىء . فقد حاول بارودى بيان خصوبة المثالية النقدية أو المذهب العقلى الكامل حتى فى ميدان الأخلاق . فالمثالية ليست تأملية سلبية ، بل هى كما يفهمها بارودى القادرة وحدها على تبرير العمل ، وتأسيسه وتوجيهه . « لأنه كلما قل ظهور الطبيعة بمظهر الغريبة عن الروح ، ازداد شعور العقل بالقدرة ، فى ميدان العمل الأخلاقى والاجتماعى ، على تنظيم ما فى الطبيعة من اختلاط وإشاعة الانسجام الباطن فيها وتحويلها إلى غائية إرادية »(٢). وليس من باب الصدفة أن نفس الكلمه « مثالية » تعبر عن المذهب القائل بأن العقل يجد نفسه فى بيته فى كل مكان ، وفى قلب الأشياء ، وفى الوقت نفسه تعبر المثالية عن السعى العملى نحو الانسجام كما يتصوره العقل ونحو مثل أعلى فى العدالة أو الجمال(٣) .

وبارودى فى كتابه : « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » (٤) يسعى لبيان كيف وإلى أى مدى المذهب العقلى ممكن بل ولاغنى عنه فى الأخلاق ومن هذه الناحية يرتبط خصوصاً بكنت . فهو من ناحية ينقد المحاولات التى جرت من أجل إعطاء أساس علمى النزعة وتجريبى المنحى إلى الأخلاق . صحيح أن الأخلاق ينبغى عليها أن تحسب حساب قوانين العلوم الدقيقة ، لأنها تعطيها الوسائل الفعالة بدرجات متفاوتة لبلوغ أهدافها . لكن لاعلم الحياة ولاعلم النفس ولاعلم الاجتماع قادرة وحدها على أن تزودنا بهذه الغايات نفسها وبالأسباب الحاسمة للاختيار بينها . . . . وفى الأمور الأخلاقية

---

(١) الكتاب المذكور ص ٤٩٤ . (٢) الكتاب نفسه ص ٤٩٤ .
(٣) « نفسه ص ٤٩٤ — ٤٩٥ . (٤) باريس ، الكان ، سنة ١٩١٠ .

كما في غيرها يبدو أن العلم لا يعطينا غير وصفات أو أدوات الفعل ، دون أن يعلمنا ما ينبغي أن نفعله بها »(١). فالإرادة والفعل لا يكونان أخلاقيين حقاً إلا إذا كان لهما طابع شخصي . ومن أجل هذا ينبغي أن نستشير ضميرنا ، أو — والأمر واحد — نستشير عقلنا . « فعلينا إذن التزام وواجب ، وهناك إذن أخلاق ، لأن ثمت حكماً نحكم به على أحسن الممكنات ، وهذا الحكم ، وهو يفرض نفسه على كل عقل سليم ، يفرض نفسه على كل إرادة مستقيمة . . . والعقل الذي أصدر هذا الحكم هو إلى حد ما مشرع وبناء »(٢). ومن ناحية أخرى يعتقد بارودي أنه لا مذهب في الميتافيزيقا التقليدية يعطينا تصوراً مرضياً عن الحياة الأخلاقية ، « إن الميتافيزيقا الأخلاقية ، وكذلك الميتافيزيقا النظرية spéculative ربما تميل إلى الانتهاء إلى نظام من النقائض »(٣). والأخلاق المسيحية هي الأخرى غير وافية . إن العقل هو الذي يستطيع بل هو الذي يجب عليه أن يصنع الأخلاق . لكن ليس معنى هذا أن العقل يستطيع أن يستخلص من نفسه وأن يبني بقواه الخاصة وحدها مثلا أعلى مطلقاً وقبلياً . بل بالأحرى ينبغي أن ننظر إلى العقل كما فعل كنت — « على أنه ملكة صورية في جوهرها » . ولهذا يرفض بارودي كل « أخلاق مادية » ، أعني أخلاق المصلحة وكذلك أخلاق المنفعة وأخلاق السعادة . كذلك فإن فكرة الخير الميتافيزيقية لا تحتوي على شيء أكثر من فكرة معقولية نهائية ومطلقة ، تستطيع أفعالنا ، بتقريبات متوالية ، أن تهيء تحقيقها . وإذا ما أدركت أو استشعرت فإنها تتقدم إلى الحساسية إغراء لها ، وتفرض نفسها على العقل واجباً(٤) .

---

(١) « المشكلة الأخلاقية . . . » ، ص ١٦٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٦٩ — ١٧٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٧١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٨٥ .

« وشكلية كنت بعيدة عن أن تمثل حقاً ، فى تاريخ الأفكار الأخلاقية ، تطوراً مفاجئاً أساسيا ، إنما هى بالأحرى تبدو لنا بمثابة خاتمة المطاف لكل التأملات السابقة ، إنها ليست غير الإدراك الواضح لعجزنا عن تحديد وملء فكرة الخير »(١). وعلى كل حال فإن الخير والواجب فكرة واحدة تحت مظهرين متكاملين ؛ فإنه إذا حكم على فعل ما بأنه معقول مطلقاً ، فإنه سيبدو موضوعياً أنه خير ، وذاتياً أنه واجب (٢) . وبهذا المعنى لا أخلاق بغير إلزام وبغير قانون . وحينما يتكشف الفعل عن خصائص الإلزام ، وعدم الشخصية ، والكلية فإننا نعده خيراً . لكن بارودى وإن أقر بالشكلية العقلية فإنه يرى أن ذلك لا يلزمه بقبول الشدة الكنتية rigorisme kantien بل هو بالأحرى ينظر إلى العقل ، فى جذوره النفسانية ونشاطه العينى على أنه كالغريزة . والواجب ليس حينئذ مبدءاً صوفياً مودعا فينا من الخارج عالى الأصل ومن قبيل الشيء فى ذاته (٣). وبهذا المعنى فإن المذهب العقلى مذهب طبيعى أيضاً .

وأحدث كتب بارودى ، وهو : « الأسس النفسانية للحياة الأخلاقية »(٤). يؤيد ويكمل ، كما نعتقد ، من نواح كثيرة ما ذكرناه عن فلسفته الأخلاقية ، ويحاول فيه أن يبين أن النزعة العقلية الأخلاقية أقل علوا وأكثر محايثة من التصور الوضعى للحياة ، وأنها إذا بدت أحيانا مناقضة للنزعة الطبيعية ، فإنها فى الواقع تواصلها على نحو أعمق . إن كل حى هو من الناحية النفسانية حزمة من الميول (٥). إن ها هنا غايات إنسانية لأن ها هنا ميولا وعواطف يمكن أن نقول عنها إنها إنسانية (٦). وكل أخلاق هى من عمل الإرادة ، والإرادة نفسها

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٨٦ .

(٢) الكتاب المذكور ١٩٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٠٠ .

(٤) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٨ .

(٥) « الأسس النفسانية للحياة الأخلاقية » ، ص ٥ وما يليها .

(٦) الكتاب المذكور ص ٨٢

لما لم تكن غير التنظيم المعقول لميولنا ، فإن هذه الميول هي التي ينبغي أن نفعل بها أولا من أجل تهيئة مادة الفعل نفسها (١). فما معنى القدرة على المشي والكلام والكتابة غير اكتساب العادات المناظرة لها ؟ وعواطفنا هي الأخرى ، إلى حد كبير ، عادات للحساسة وعادات للقلب . وكل حياة أخلاقية هي في جوهرها توكيد وإيجاب . « فكل شيء يغمض ويصبح غير مفهوم في الطبيعة الانسانية إذا نظر المرء من وجهة نظر ما هو فردي خالص ، وفي الفرد من وجهة نظر اللذة ؛ وكل شيء يتضح ، إذا ما نظر المرء إلى الحياة والنشاط على أنه ميل كلي لا شخصي في جوهره ، وحاجة وإرادة للعلو على الذات ، سورة حيوية إن شئنا هذا التعبير ، لكنها سورة حياة عقلية : وبالجملة إذا نظرنا إلى الحياة والعقل ، والميل والأخلاق أنها في امتداد كليهما وإذا بحثنا عن كلمة اللغز الكلي في العقل الحي »(٢)

وبارودي ، في كتابه : « التقليدية والديمقراطية »(٣). يسعى لتطبيق نزعته العقلية في ميدان السياسة . صحيح أن الميل العام في هذه المجموعة من المقالات هو إلى المساجلات والجدل : ففيها يحارب بارودي بكل قوة بعض صور الرجعية السياسية في فرنسا (برو نتيير ، بورجيه ، بارس ، موراس ، العمل الفرنسي « L'action Française» ، الخ) ، لكنه إنما يصنع بذلك الأسس العقلية للديمقراطية ذلك أن ما هو مشترك بين كل أنواع الرجعية السياسية في فرنسا هو ، في نظر بارودي ، موقفها الوضعي الصريح : مشاهدة الواقعة واتهام العقل(٤)، وسياسة الواقعة تعارض سياسة الفكرة(٥). إن تين يبرهن على عجز النظريات في السياسة

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٥٥ .

(٣) بارس ، عند الناشر كولان سنة ١٩٠٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص .

(٥) راجع عرضنا لهذا التيار بوصفه نوعا من الوضعية المنبثقة عن أوجست كونت ، فيما سبق

وعنده ان احترام التقاليد tradition هو الواقعة الإجتماعية من الطراز الأول وشارس موراس يريد أن يبرهن على أن الملكية ليست إلا أعرق التقاليد القومية. ويشاهد أيضاً كواقعة : ضرورة السلطة . وبارس يعتنق اللا معقولية . ويبحث فى التاريخ القومى عن الميول الغامضة القوية التى صنعت وحدته ، وتتخذ كلها ، نبيلة كانت أو وضيعة — حب الأرض والعلم ، الكبرياء الوطنى واحتقار ما هو أجنبى ، عداوة الأجناس والمعتقدات ، وفى داخل البلد نفسه عدم تسامح وعداوات دينية ، وتعلق بالايمان القديم لا لشىء إلا لأنه قديم ، واحترام لهذا القانون الطبيعى الكبير ألا وهو : عدم المساواة . لكن عدم المساواة فى الطبيعة ، نتيجته هى الصراع والحرب . والحرب واقعة . لكن الخاصية الأكثر تميزاً للديمقراطية هى ، على العكس من ذلك الايمان بالعقل ،والثقة بأن الانسان يمكنه ، على نحو متفاوت ، أن يكيف الواقع وفقاً للمثل والسعى لإيجاد مزيد من النظام والعدالة فى المجتمع . وبعبارة أخرى ، الحزب الديمقراطى ، بوصفه معارضا لحزب التقاليد ، عقلى النزعة بحماسة ولا ينزع غير هذا المنزع العقلى(١). إن العقل يضع — فى مقابل الصراع والحرب الظافرين فى الطبيعة — مثلا أعلى آخر هو السلام . والعقل يعودنا على أن نعارض الضرورة لأخلاق مصطلح عليها تفرض نفسها بالقوة — تعارضها بالسعى الحر نحو الأخلاق ، والاستقلال الذاتى للشخصية التى تريد أن تضع نفسها شيئاً فشيئاً . أى الحرية(٢). وفى هذا المعنى يتحدث بارودي عن معقولية(٣) مبادىء سنة ١٧٨٩(٤) ، والمبدأ الذى وضعته الجمعية التأسيسية وهو : « كل الناس يولدون (أى ينبغى أن يولدوا) متساوين فى الحقوق » — هذا المبدأ معناه أن لهم عقلا واحداً عند الجميع ، وأن استعداداً

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٢

(٢) « « ص ١٦ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٧ .

(٤) « « ص ٤٢١ .

(٥) (أي مبادىء الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩)

خاصاً للحكم وفقاً للحس السليم، فى المسائل التى يفحصونها بحرية ، موجود فى كل منهم . ومن هذا ينتج أن لهم جميعاً الحق الأولى فى الحقيقة ، وهو حق طبيعى ومتساو فى كل منهم ، وينبغى ألا يميز بينهم من هذه الناحية إلا من حيث استخدامهم له(١). ولنكتف بهذا القدر لبيان أن انتاج بارودى يمثل ، شأنه شأن المثالية النقدية بالمعنى الذى تصده كنت ورنوفييه بوجه عام ، فى الأمور السياسية أيضاً - نقول إنه يمثل مجهوداً لتجاوز الوضعية التجريبية الكونتية المنشأ .

رينيه هو بير

قام رينيه هو بير فى كتابه « معنى الواقع » (٢) بنوع من التركيب بين مثالية هاملان ونزعة دوركهيم الاجتماعية . فعنده أن وظيفة المقولات ليست تماما تلك التى حددها هاملان ، بل ينبغى أن تطامن من دعاواها الوجودية . فإن المقولات إذا رددناها إلى الاستعمال الصحيح ، ينبغى ألا ينظر إليها على أنها عناصر أو درجات الوجود بل بالأحرى على أنها مناهج الفكر ، أو خيرا من هذا ، مبادىء للمنهج (٣). ويعتقد هو بير أنه يظل مخلصا لروح الفلسفة النقدية بمحاولة بيان أن الواقع لا يرد إلى نشاط قوانين الامتثال وحده . بل ينبغى ، تحت تطور أشكال الفكر ، أن نبحث عن نشاط الفكر نفسه ، وبالجملة حرية الوجود تحت قانون الغايات . واتضاح هذا الأمر غير المشروط ، هذا هو مايسميه هو بير إدراك معنى الواقع ورؤيته . وهو يعدمقولات الذهن بمثابة أشكال لظواهر الشعور المشترك ، التى يسميها علماء الاجتماع باسم الامتثالات الجماعية (٤) وفى تفسيره لمقالة ديكارت « أنا أفكر ... » بمعنى « أنا أفكر فإذن الله موجود»

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٥٠ .

(٢) « معنى الواقع » ألكان ، سنة ١٩٢٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٧ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٨ .

فإنه يؤكد : « أنا أفكر ، فإذن المجتمع موجود » (١) وبالجملة فإن الشعور لا يمكن أن يصنع نفسه إلا بشرط أن يصنع فى الوقت نفسه شعورات أخرى ليست فقط مخالفة عنه بل هى أيضا مرتبطة به . وهكذا فإن توكيد الشعور ، والتقابل والاشتراك فى الشعورات هى الحدود الثلاثة لعملية ديالكتيكية ، عملية وليست نظرية ، بفضلها يتحدد الطابع الضرورى للوجود الاجتماعى (٢) .

جان نابير (١٨٨١ —)

كذلك نجد تأثير هاملان ظاهرا فى رسالة الدكتوراه ، التى قدمها جان نابير بعنوان « التجربة الداخلية للحرية » (٣) ، والتى أهداها إلى ذكرى أرتور هانكان . إن التجربة الداخلية للحرية لا تقوم فى نظر نابير ، الا على الشعور وحده . وليس ثم وسيلة أخرى لبلوغ الذات الفاعلة . ومقولات الحرية فى التجربة الداخليه ليست مستعارة من أشكال المعرفة الموضوعية (٤) والتجربة الباطنية (الداخلية) للحرية وإن كانت تتركز فى تاريخ شعور فردى ، فإنها لا تنفصل عن تاريخ القيم الانسانية (٥) وإذا كان ثم تجربة باطنة للحرية ، فليست هذه تجربة ذات أساس وثيق إلا بواقع الفعل الذى يتخللها ويفسر أشكالها المختلفة (٦) وعلى كل حال فإن التجربة الباطنة للحرية ينبغى ألا تقصر على الشعور بحرية الإرادة فإن كان الشعور بحريه الإرادة سرابا ووهما ، فإن الحرية لن تضار إلا فى الحالة التى نبدأ فيها بالخلط بينها وبين حرية الاستواء Indifférence ، بأن ننقل إلى العلية التى تمطى الفعل — الكيفيات النفسانية كشعور غير مستقر ومتقطع يمكن تعيين شروطه (٧) . غير أن نابير

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٣٦ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٥ وما يتلوها .

(٣) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٣

(٤) الكتاب المذكور ص ٣٠٦

(٥) الكتاب المذكور ص ٣٢٢

(٦) الكتاب المذكور ص X 1 .

(٧) الكتاب المذكور ص ٢ .

يحاول من ناحية أخرى أن يبين أنه إذا كان الشعور بحرية الإرادة لايفتح لنا الطريق إلى الحرية لأنه يعتمد على قوانين الامتثال التخيلى ، فإنه مع ذلك ليس مجرد أثر من آثار الوهم : فإنه لايحدث إلا بمقدار مايستند إلى فعل حقيقى جدا للشعور . إنه يتبع هذا الفعل ، ولا يسبقه كما يعتقد عامة (١).

لوى لافل (١٨٨٣ – ١٩٥١) L. Lavelle

وأخيرا نستطيع أن نعد رسالة الدكتوراه التى قدمها لوى لافل بعنوان «ديالكتيك العالم المحسوس » (٢)– استمرارا لمحاولات هاملان . إن ديالكتيك الحواس القريب جدا من التجربة ، هو الذى ينبغى أن يكون ليس فقط كلمة الاستدلال الأخيرة ، بل وأيضا أن يقرر عمق ويقين المبادىء الأولى والأفكار المشتقة (٣). ومنهجه استدلالى (استنباطى) لأنه يهدف إلى نظام منطقى للافكار العقلية : إنه يسير من المبادىء إلى النتائج واذا شئنا من المجرد الى العينى لكنه يحترز من كل دعوى تكوينية : إنه يتابع مفاصل الأفكار بفضل ذلك المبدأ الميتافيزيقى المفترض ، ذلك لأن النظام الموجود فى الأشياء هو بعينه النظام الموجود فى العقل (٤). يقول لافل «اذا أدركنا فى الموجودات كل الدرجات الممكنة للفعاليةوالانفعالية ، فمن الممكن ترتيبها وفقا لنظام تصاعدى درجه فدرجة من الأشكال الأبسط للمادة الغليظة حتى الإنسان ، وحتى الذين يحيون حياة روحية من بين الناس ، وحتى الموجودات المجهولة لنا قطعاً والتى هى أسمى منا بقدر ما الإنسان أسمى من الحيوان . لكننا لا نسير من هذه المادة الأولية إلى

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣ .
(٢) استراسبورج ، الطبعة الألزاسية ، سنة ١٩٢١ . والرسالة التكميلية (الصغرى) عنوانها : « الإدراك البصرى للعمق » استراسبورج ، منشورات كلية الآداب ، سنة ١٩٣١ .
(٣) « ديالكتيك العالم المحسوس » ، ص ٢١٥ .
(٤) الكتاب المذكور ٢١٧ .

الروح بنوع من الصعود ، بل بالعكس الفعل المتميز للعقل الإلهي هو الذى باكتسابه وجوداً لذاته ، يدعو إلى الوجود الحقيقى فى نفس الوقت انفعالية واستمرار العالم المادى منظوراً إليهما على أنهما معلول وصورة هذه بالوحدة وتلك الكلية اللتين يشارك فيهما ، لكن بشرط أن يعارضهما وأن يكتسب منهما فقط تلك المعرفة الزائفة التى تقدمها المادة الخالصة »(١) .

« ديالكتيك الحاضر السرمدى : فى الوجود(٢)» هذا عنوان كتاب صغير للافل ولكنه حافل . ومن المستحيل تلخيصه دون خيانة فكر المؤلف . إنه انطولوجيا بأدق معنى لهذا اللفظ . ويحتوى على هيئة جرثومة مذهبا كاملا فى الفلسفة . ولنقتصر على بيان الفقرات الرئيسية فيه . يتألف الكتاب من ثلاثة أقسام : الأولى فى وحدة الوجود . وقد بين لافل أولية الوجود على النحو التالى: لا يمكن أن يكون ثم انتقال من العدم إلى الوجود ، وبالتالى ليس ثم ميلاد للوجود . فالوجود هو الموضوع الكلى . وإطلاق اسم العدم ينطوى على

(١) الكتاب نفسه ص ٢١٩ . وفى الأقسام الأخيرة من « ديالكتيك العالم المحسوس » تناول لافل مشكلة الكيفية التى أبرز مذهب برجسون أهميتها : وهو يلتقى فى هذا السبيل مع الأبحاث التى يقوم بها فى نفس الفترة برادين Pradines والتى أدت إلى كتابه « فلسفة الإحساس » فى مجلدين. وإلى هذا الفريق، الذى يمكن أن نسميه فريق استراسبورج ، ينتسب أيضا الدراسات التى نشرها جان نوجيه فى « المجلة الفلسفية » : « الرمز المكانى للكيف » ؛ « بحث فى الإبصار » . ويرى نوجيه أن الامتثال الكلى للكيفيات الذى عزاه برجسون إلى نوع من العدوى بين الكيف والامتداد ، أساسه على العكس من ذلك هو فى النظام الموجود بالطبع بين كل درجات كيفية واحدة ويصلح لتقرير الانتقال من الكيفية الخالصة إلى المكان ، منظورا إليه على أنه مجال تطبيق النظام ، كما يدل على ذلك تحليل الامتداد البصرى . وبهذا يمكن تبرير عملية هى الأصل فى المعرفة العلمية بالكيفيات . وقد عاد نوجيه إلى فكرة النظام هذه وحاول تفسير تكوينها ابتداء من فكرة المدة ، مفسرة على شكل فعل مثل العلاقة بين وثبة وركيزة ، مما يؤدى إلى إعادة النظر فى الفكرة البيرانية (نسبة إلى مين دى بيران)عن الواقعة الأولية . راجع : « المجلة الفلسفية » ٧ ، ٨ لسنة ١٩٢٦ ؛ ١١ ، ١٢ سنة ١٩٢٨ ؛ « النظام والمدة » فى المجلة نفسها عدد يونيو - يوليو ١٩٣٢ .

(٢) باريس ، ألكان ، سنة ١٦٢٨

اعطائه وجوداً(١). ونحن مشمولون بالوجود قبل أن نعطى أنفسنا وجودنا الداخلى بفعل هو فعل موافقة(٢) وعلم النفس لا أساس له إلا فى علم الوجود. والوجود يحتوى على كل شىء: الواقع والظاهر، المعقول والمحسوس، الفعل والمعطى، الحق والوهم. والعدل ليس بشىء(٣). والممكن لا يسبق الوجود وليس خارجاً عنه: إنه مظهر من مظاهره. والزمان باطن فى الوجود وليس الوجود باطناً فى الزمان. وكلية الوجود أساسها تواطؤه univocité (أى أنه يطلق بمعنى واحد على الأشياء المتعددة). ووجود كل شىء هو جماع خصائصه الذى لا يختلف عن انخراطه فى الكل. وليس فى الوجود درجات. فالوجود يقال بالتواطؤ على الخالق والمخلوق والخليقة. ومن ناحية الوجود لا فارق بين المخلوق والخالق(٤).

والقسم الثانى من هذا الكتاب الصغير يتناول تعدد الموجود. فالموجود واحد ولا متناه من حيث المفهوم والماصدق معاً، وبفضل ممارسة الفكر الضرورى فإن الكون يقدم لنا صورة مقدراتنا نحن(٥). والإضافة، وهى شرط كل حكم لا تعطينا وهم إيجاد الموجود المتناهى ابتغاء أن نفكر فى الكل بالتميز منه. والنظر إلى الموجود على أنه صفة كل الذوات وذات كل الصفات معناه ربط فكرته المجردة، عن طريق الرابطة، بماهيته العينية. والموجود لا يمكن أن يقال إنه هو والمحمول الكلى شىء واحد، لأنه لا يمكن تمييزه من مجموع صفاته(٦). وكل جزء من الوجود هو وجود ظاهر، ولا معنى له إلا بالنسبة إلى شعور. والكل ليس حاصل جميع الأجزاء، بل هو المبدأ الايديولوجى الذى يؤسسها ويمكن التحليل غير المكتمل أبداً أن يوجدها إلى غير نهاية. والأمور الجزئية هى

(١) الكتاب المذكور I, I, § 1
(٢) الكتاب المذكور I, II, § 4
(٣) » » III, § 1
(٤) » » I, II § 6
(٥) » » II, IV § 2, 7
(٦) » » II, V §§ 6-7

بمعنى من المعانى كما نراها ، لأنه وراءها ليس ثم غير الكل وهى تعبير عن مظهر منه يلائم طبيعتنا . والشعور يتوسط فى كل نقطة بين الوجود الفعلى للكل والوجود الظاهرى للجزء(١).

وأخيراً نجد لافل فى القسم الثالث من هذا الكتاب يحدد باطنية الوجود أو العلاقة بين الوجود والأنا : إن الأنا هو فى وقت واحد جزء من الوجود وعامل تجزئته إلى أجزاء . والحجة « أنا أفكر إذن أنا موجود» تسجل الفكر فى الوجود لا الوجود فى الفكر . والأنا يتسجل فى الوجود بالفكر ، لكنه يتميز منه غير تناسب إلى فكره غير الكلية بالقوة(٢). والأنا والعالم لا يتوقفان عن التقابل والتداخل والتجاوز الواحد والآخر إلى غير نهاية . وفكرة الوجود ، وإن فكر فيها الأنا ، فإنها موافقة للوجود . والأنا يكتشف الوجود بكشفه حضوره فى الوجود . وحياتنا لا تخرج أبداً عن الوجود ، وبالتالى عن الحاضر . والزمان يؤسس الخلود الذاتى ، لا بأن يؤمن ببقاء الماضى كما هو ، بل بأن يجعلنا قادرين على أن نجد حضوره بفعل متجدد دائماً(٣).

جول لانيو (١٨٥١ — ١٨٩٤)

ويمكن أن نعد فكر جول لانيو استمراراً منها للكنتية فى ميدان الفلسفة الأخلاقية ولاشك فى أن لانيو قد تأثر بديكارت ، واسبينوزا ، ومين دي بيران ولاشليه فيما يتعلق بالفلاسفة المحدثين . ويظهر خصوصاً تأثير بيران فى تصوره لعلم النفس وفى « منهجه التأملى » لكن الخاصية الأكثر تمييزاً لفكره كنتية المنزع . ولانيو كتب قليلا ونشر أقل ، وإنما عرف خصوصاً بتدريسه فى مدرسة

---

(١) الكتاب المذكور 10 ، 9 ، 1 §§ VI ، II.

(٢) الكتاب المذكور 4 ، 2 ، 1 § ، VII ، III.

(٣) « « 10 .2 .1 § ، IX ، III

ميشليه الثانوية . وبعد وفاته فقط نشر بعض أصدقائه وتلاميذه ، في « مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق » شذرات من تآليفه أعيد نشرها حديثاً مع مقالات أخرى ورسائل إلى بول ديجاردان ، الخ تحت عنوان : « كتابات جمعت بعناية تلاميذه »(١) وحديثاً نشر له تلاميذه محاضراته عن « وجود الله »(٢) التى ألقاها فى سنة ١٨٩٢ – ١٨٩٣ فى مدرسة ميشليه الثانوية ، اعتماداً على المذكرات التى دونوها .

ويمكن ، بوجه عام ، أن نسمى موقف لانيو بأنه مذهب عقلى أخلاقى . ذلك أنه يحدد الفلسفة بأنها البحث عن الحقيقة الواقعية بالتأمل أولا والتحقيق الفعلى réalisation ثانياً . « إن الفلسفة هى التأمل المفضى إلى تبين عدم كفايتها وضرورة القيام بفعل مطلق يبدأ من الباطن(٣) » . وكما هى الحال عند كنت نستطيع أن نتحدث عن أولية العقل العملى عند لانيو . فهو يقول فى « بعض تعليقاته عن برنامج للاتحاد والعمل » وهى بمثابة ميثاق لاتحاد العمل الأخلاقى ، إننا لا نقصد من العقل مبدأ استقلال وكبرياء ، ورجوع على الذات ، بل مبدأ نظام واتحاد وتضحية . ونطلق اسم العقل على القدرة على الخروج عن الذات لتوكيد قانون أعلى يجد الإنسان فى داخله فكرته ، وفى خارجه انعكاسه فقط ، قانون لا يصنعه هو ، لكنه يستطيع فهمه ، وأن يفهم كل شىء ، بشرط قبوله والخضوع له(٤) .

وهذا الطابع الأخلاقى فى جوهره لأفكار لانيو ينفذ أيضاً فى تصوره لوجود الله . يقول لانيو : « إن عظمة كنت هى فى أنه انتزع مسألة وجود الله من التفكير

---

(١) باريس ، « الاتحاد فى سبيل الحقيقة » ، سنة ١٩٢٤ .

(٢) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٥ ، فى عدد فبراير سنة ١٨٨٠ ، من « المجلة الفلسفية » نشر لانيو نقداً لميتافيزيقا بارتلمى سانت هيلير .

(٣) « كتابات حول لانيو » الخ §§ ٦ ، ٤ ، ٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٩٠ .

الخالص ، وفى أنه بين أن العمل وحده هو الذى يستطيع الإجابة عنها(١) . « إن ما اكتشفه كنت وقرره يظل حقاً . . . لكن ليس من الخيانة لمبدأ كنت أن نحاول جعل برهانه مباشراً أكثر ، إن لم يكن أدق » . وعيب برهان كنت فى نظر لانيو هو أنه جعل من وجود الله واقعة ينبغى الوصول اليها خارجاً عن الفكر بواسطة اعتقاد لا يقدم على أنه لحظة ، ودرجة طبيعية للعمل الذى به هذا الفكر يضع الله فى داخله(٢) . ويعتقد لانيو أن من الممكن اعطاء براهين كنت مدلولا مباشراً أكثر ، وأن نصل إلى إدراك الله مباشرة فى الفعل الأخلاقى ، دون أن نمر بمتوسطات أى بالضرورة ، وأن ندرك الله لا على أنه مبدأ خارجى نظم الطبيعة من أجل اتفاق الأخلاق والسعادة ، لكن على أنه المبدأ الباطن فى الخير الذى نصل إليه فى الفعل الأخلاقى ، ويتفق مع الطبيعة ، مادامت هذه الطبيعة هى فعله ، هذه الطبيعة التى وظيفة الأخلاق أن تسيطر عليها وأن تعجنها وتشكلها(٣) فالله إذن ، فى نظر لانيو هو المبدأ المشترك للنظام النظرى والنظام العملى ، الأخلاقى ، للمعرفة والعمل . والاعتقاد بالله هو العمل وفقاً للأخلاق . «والايقان بحقيقة الله لا يمكن أن ينشأ إلا عن العمل الذى به نحقق الله فينا ، باخضاع طبيعتنا الفردية لطبيعتنا الكلية»(٤) . « أن نفعل بالسمو فوق الذات هذا هو الحب ، إذ من المستحيل أن يفعل المرء بغير هدف ، لكن الفعل الذى لا يهدف إلى أى غرض محسوس ، غرض نفعى ، مثل السعادة ، ليس فعلا حقاً : وبعبارة أخرى إن العمل الحقيقى هو فعل الحب . إننا لا نفعل حقا إلا حين نحب ، ونحن لا نستطيع أن نحب إلا بشرط أن نبرر لأنفسنا هذا الفعل نفسه ، أى أن نعزو قيمة مطلقة للوجود الذى هو موضوعه : إن الحب لا يسير إلا إلى الكمال(٥) .

---

(١) « وجود الله » ص ٤٨

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٩ م

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٢

(٤) الكتاب المذكور ص ١٢٤

(٥) الكتاب المذكور ص ٨ وما تلوها .

ونعتقد أن أنضج ثمرة لمساعى لانيو هى « الاتحاد من أجل العمل الأخلاقى» الذى أسس بتأثيره وبمعاونة صديقه بول ديجاردان ولا يزال قائما اليوم تحت أسم « الاتحاد من أجل الحقيقة » . وبول ديجاردان هو أيضا مؤسس ومدير « عقود » decades بونتينى ، التى تهدف إلى التقريب بين النفوس فى اتجاه لانيو . وديجاردان يشارك لانيو فى النظر إلى النزاهة وحرية البحث على أنهما المبدآن الأساسيان ليس فقط للأخلاق ، بل وأيضا للمعرفة .

والقاعدة الأساسية للاتحاد من أجل العمل الأخلاقى ، كما وضعها لانيو ، هى التالية : « إننا نريد أن نعرف أنفسنا بنعمة القاعدة والنظام والتسليم والزهد ؛ وأن نعلم الاستمرار الضرورى للآلام ونفسر دورها الخلاق ، ونحارب التفاؤل الزائف . . . ، ونحارب أيضا — على سبيل المثال — الأخلاق الفاسدة ، العامة أو الخاصة ، والترف والنعيم والترفه ، وكل ما يحدث التعدد الآثم ، اللا أخلاقى واللاجتماعى ، للحاجات . . . ؛ وندعو بالقدوة الحسنة إلى احترام الرؤساء ، والنظراء ، واحترام كل الناس ، والبساطة الرقيقة العاطفة فى العلاقات مع الصغار ومن هم أدنى منا . . . ونعد بالنزاهة الفعالة ، التى تريد أن ترى الأمور بوضوح ولا تخشى أن تفصح عما تراه فى كل مناسبة(١) .

ألان (أميل شارتييه) ١٨٦٨ — ١٩٥١

وأميل شارتييه هو من بين تلاميذ لانيو أكثرهم حماسة فى مواصلة أفكار لانيو ومبادئه . وقد نشر معظم مؤلفاته وكتاباته تحت أسم مستعار هو ألان وإنتاجه على هيئة جمل ، لا على نسق متصل ؛ إنه عبارة عن مخططات تشهد بقدرة هائلة على التحليل ، وقد نشر بعضها أولا فى جريدة « برقية روان » تحت

---

(١) كتابات جول لانيو ص ٢٩٢ .

عنوان : « أحاديث نورماندي » ، وبعضها الآخر كتب أثناء الحرب وهو في الخندق ، وبعضها الثالث بعد الحرب ونشر في المجلات والجرائد اليومية(١) . ومع ذلك فإنه تسري روح جادة كل الجد في كل ما يصدر عن قلم ألان . تميز أثناء الحرب باستقلال في الرأي رائع ، خصوصاً وقد قاوم بشجاعة هوس الحرب والكراهية بين الشعوب : وهاك مثلا فقرة مميزة من كتابه « المريخ أو حكم على الحرب » : « حصر الإنسان في وطنه إنكار الواقع . فإلى هذا المدى نكون حيوانات ، أما بالإنسانية فإننا نكون ناسا »(٢) .

وفيما يتعلق بنظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال يمكن أن نعد ألان ممثلا للمثالية عقلية النزعة تستلهم خصوصاً لانيو ، وعن طريقه تستلهم أفلاطون واسبينوزا وكنت . فألان يرى في العقل المصدر والينبوع لكل حياتنا الأخلاقية والوسيلة لتطهير شهواتنا الانفعالية . وعلى طريقة الرواقيين يتحدث عن « سلطان العقل المستقيم على حركات القلب »(٣) . ويقول : « إن الفكر توازن ونصاعة . الحق معقول . الجميل معقول . والشهوات والغضب والحفيظة يمكن أن تدفع المرء إلى الجد ، لكنها لا يمكن أن تعطيه المجد . . . إن الجميل والحق ، في كل شيء ، هما نورا الإدراك السليم »(٤) .

---

(١) ومن بين الأبحاث التي نشرها بتوقيع شارتييه نذكر ما نشره في « مجلة ما بعد الطبيعة » من المقالات التالية : « في الذاكرة » (أعداد يناير ومايو وسبتمبر سنة ١٨٩٩) ؛ « مشكلة الإدراك » (نوفمبر سنة ١٩٠٠) ؛ « فكرة الموضوع » مايو سنة ١٩٠٢) . ولنذكر من بين مجموعات الأحاديث التي نشرت باسم ألان : « مائة حديث وحديث لألان » (سنة ١٩١٨ — ١٩٢٩) ؛ « واحد وثمانون فصلا عن العقل والوجدانات » (باريس سنة ١٩١٧) « المذهب في الفنون الجميلة » (سنة ١٩٢٠) ، « أحاديث ألان » في مجلدين (سنة ١٩٢٠) ، « المريخ أو حكم على الحرب » (سنة ١٩٢١) ، « ذكريات عن جول لانيو » (سنة ١٩٢٥) ؛ « أحاديث عن المسيحية » سنة ١٩٢٤ « المواطن ضد السلطات » (سنة ١٩٢٦) ، « أفكار : أفلاطون ، ديكارت ، هيجل » باريس سنة ١٩٣٢ .

(٢) « المريخ أو حكم على الحرب » ص ٢٩١ .

(٣) « أحاديث ألان » ، طبعة « المجلة الفرنسية الجديدة » حـ ٢ ص ٢٩٠ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢١٦ وما يتلوها .

« مذهب فى الفنون الجميلة » هو من غير شك أكمل مؤلفات ألان ؛ وفيه نجد جل أفكاره المميزة . يصرح ألان بأنه فى موضوع علم الجمال يشعر بأنه يشارك كنت آراءه مشاركة تامة . قال وهو يتحدث عن « نقد الحكم » لكنت « ينبغى أن أنبه إلى أنى بعد دراسة كافية لهذا الكتاب الخليق بالتقدير ، لم أجد فيه شيئاً لم يبد لى ممتازاً وصحيحاً فى هذا الموضوع الشاق »(١). ومما تتكون القيمة الجمالية لعمل فنى هو فى نظر ألان أنه تحقيق مادى لفكرة أو عاطفة وفقاً لقواعد تكنيكية دقيقة ، وأنه مجهود للتغلب على مقاومة المادة تقوم به الروح ، « فينبغى إذن صنع عمل فنى وإنهاؤه وجعله راسخاً . وهذا يتعلق أيضا بالتفاصيل لأن مالم يؤخذ من الكتلة لا يمكن أن يزين . ولهذا فإن الارتجال من غير قواعد ليس أبداً جميلا » . والتصور ليس عملا oeuvre ، والحلم ليس عملاً ، والممكن ليس جميلا ، الواقعى هو وحده الجميل . « أعمل أولا ثم أحكم بعد ذلك . هذا هو الشرط الأول فى كل فن ، كما تدل على ذلك القرابة بين لفظى artiste (فنان) و artisan (صانع) ... فكر فى عملك ، نعم ! صحيح ، لكن المرء لا يفكر إلا فيما هو كائن ، اصنع إذن عملك » . هكذا يقول ألان للفنان . فكل تأمل بغير موضوع حقيقى واقعى هو بالضرورة عقيم(٢) .

والقانون الأسمى للابتكار الإنسانى هو أن المرء لا يبتكر إلا وهو يعمل ويصنع . الفنان صانع أولا . والعبقرية لا تعرف نفسها إلا فى العمل المرسوم أو المكتوب أو المنشد . والفن الذى فيه نشعر بمقاومة الشىء إلى أشد درجة هو المعمار . والمعمار ليس آخر الفنون ولا تلميذها . إنه أستاذ جل الفنون وأبوها(٣) . « ما أسعد من يزين حجراً صلداً » هكذا يقول ألان(٤) ، وثم

---

(١) « مذهب فى الفنون الجميلة » طبع باريس ، جاليمار سنة ١٩٢٦ ص ٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٢ وما يليها . (٣) الكتاب نفسه ص ٣٧ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٨ .

فكرة أساسية أخرى عند آلان في علم الجمال هي أن للفن قـــدرة على تطهير الشهوات ، بمعنى الكاثرسيس :(التطهير) κάθαρσις الأرسططالي . ولعل الموسيقى ، في نظر آلان ، من بين الفنون كلها أقواها سلطانا على شهواتنا ،ولهذا فإن الذين يحبون شهواتهم حبا مفرطا لا يحبون الموسيقى أبداً(١). « إن كل موسيقى هي دينية بما تهدف إليه من طهر وانتباه وخضوع وتأمل ونصاعة وما تحققه من ذلك »(٢). ويلوح أن الموسيقى تطهر خيراً من الشعر ، وتردداتها حركة الشهوات إلى الحركة التي تشفى منها . وكل هذا يخول لآلان أن يقول : « في وسع المرء أن يتجاسر فيقول إن الفنون الجميلة أسهمت في تقدم الفكر الإنساني بأكثر مما أسهمت به دروس الفلاسفة المجردة»(٣) .

فكتور باش (١٨٦٣ —)

وفي ميدان علم الجمال أيضا نستطيع أن نتحدث عن استمرار للكنتية في فرنسا . وأبرز ممثل لذلك هو فيكتور باش .وما يهمنا من مؤلفاته هنا خصوصا هو دراسته بعنوان : « المشكلة الرئيسية في علم الجمال »(٤). وفيه يرسم الخطوط الأساسية لنظرته في علم الجمال ، ويصرح بأنه ينسب إلى الوظيفة العقلية للفعل الجمالي أهمية أكبر جداً مما فعل في رسالته للدكتوراه . وهو يميز خمسة مواقف رئيسية للانسان بإزاء الوسط (الناس ، الأشياء ، الطبيعة ، الخ) : الموقف

---

(١) الكتاب المذكور ص ١١٣ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٣٠

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٣ .

(٤) « المجلة الفلسفية عدد يوليو سنة ١٩٢١ . كذلك نص باش : « بحث نقدي في علم الجمال عند كنت » ، رسالة دكتوراه ، باريس سنة ١٨٩٦ ، ط ٣ باريس ألكان سنة ١٩٢٩ ، « فن الشعر عند شلر : بحث في علم الجمال الأدبي » ، باريس سنة ١٩٠٢ ، ط ٢ ، باريس ، ألكان سنة ١٩١١ .

العملى الحسى ، الموقف العقلى ، الموقف الأخلاقى ، الموقف الدينى ، الموقف الجمالى . والموقف الجمالى يشارك فى سائر المواقف . لكن « الموقف الجمالى يقوم قبل كل شىء فى التأمل contemplation(١). صحيح أنه فى العلم أيضا يمكن أن نتحدث عن التأمل (مثلا فى علم الفلك وعلم النبات ، (الخ) ، لكن التأمل العلمى ليس هو التأمل الجمالى ، وإذا كان هذا ضربا من المعرفة فإنه ضرب من المعرفة خاص جداً . « إن المعرفة بالمعنى الصحيح تهـــدف إلى النفوذ فى باطن الأشياء . . . . . والتأمل الجمالى لا يهتم إلا بالمظهر الخارجى للأشياء ، ومسطحها المرئى ، الملموس ، المسموع ، بالرسم الخفيف الذى ترسمه ، تلقائيا وآليا ، أعضاء الحس لصفاتها المحسوسة وشكلها — وكلمة شكل تفهم هنا بمعناها الفلسفى ، أعنى الطريقة التى تجمع بها العناصر المحسوسة . . . فليس ثم إذن فى ميدان علم الجمال غير مظاهر ، وصور ، وأشكال ، وموضوعات الطبيعة تصبح فيه بالنسبة إلى إبصارنا موضوعات فنية(٢). وليس فقط العملية العقلية للتأمل الجمالى لا ترتد إلى العملية العقلية للمعرفة بالمعنى الصحيح ، بل هى إلى حد ما عكس هذه : فمن ناحية التصور وحده ، ومن ناحية أخرى العيان وحده الذى يظل على الدرج المضىء للشعور : وفى الموقف العقلى يحل التصور محل العيان ، أما فى الموقف الجمالى فإن العيان هو الذى لا يمكن التصور من الانبثاق والاستيلاء على الأنا(٣). وفى المعرفة بالمعنى الصحيح نحن لا نعمل إلا مع ماهو عام كلى ، وفى التأمل الجمالى لا شأن لنا إلا بالأفراد . وما يهم المعرفة هو ما هو مشترك بين كثير من الكائنات ، وما يهم التأمل الجمالى هو ماهو وحيد فريد فى كائن واحد(٤) .

---

(١) « المجلة الفلسفية » ص ٩ .

(٢) « المجلة الفلسفية » ص ١٠ .

(٣) « المجلة الفلسفية » ص ١٢

(٤) المجلة المذكورة ص ١٢ .

وباش ينظر إلى الجميل على أنه نشاط خلاق للعقل . ويقول : « نحن إذن الذين نخلق ميدان علم الجمال . . . والطابع الجمالى لشيء ماليس صفة لهذا الشيء ، بل هو نشاط الأنا ، وموقف نتخذه بإزاء هذا الشيء ، وطريقة خاصة ننظر بها إليه ، ونتأمله ونفهمه وندركه ونفسره » . وهكذا فإن التأمل الجمالى ذاتى كله . إنه يصدر عنا ، عن إرادتنا الطبيعية ، عن هوانا ، عن استعدادنا الموقت . إننا ، فى ميدان علم الجمال ، مستقلون ذاتيا(١) . « إننا فى ميدان علم الجمال أمراء وسادة ، وحين نقول : ليكن نور ، يكون نور(٢) » .

وأخيرا نستطيع أن نتحدث عن تصور الجميل - عند باش - بمعنى « المتعة البريئة عن المنفعة » التى قال بها كنت . فمثلا حين يقول إنه ينبغى علينا أن ندع لعالم النبات مهمة تحديد هل الزهرة التى ننظر إليها لاتوبجية صليبية الفصيلة ، وأن ندع للمؤرخ مهمة استرداد العصر الذى ينتسب إليه زيوس وأفروديت والعذراء المقدسة بكل تفاصيله : فبوصفنا متأملين جماليين فإن هذا لايهمنا ولايفيدنا ؛ أما الذى يهمنا ويقلقنا فهو أن نعرف هل الشيء الذى نتأمله يثير فينا حركات لاذة أو أليمة ، هل يجذبنا أو ينفرنا(٣) . وبالجملة فحل المشكلة الرئيسية فى علم الجمال هو « أن نقول إن مجموع العواطف التى تصحب كل مظاهر حياتنا العادية ، لكنها فى الوضع المعتاد ، تختنق بتأثير نشاطنا العقلى والإرادى ، نقول إن هذا المجموع يتحرر فى الحالة الجمالية ويتجلى فيها بكل ثرائه غير المتناهى ، لأنه يفلت ، أثناء التأمل ، من سجن التصورات الحزين الموحش ، ومن كلابة الأمر المطلق(٤) » .

---

(١) المجلة المذكورة ص ١٣ .
(٢) « « ص ١٤ .
(٣) « « ٢٣ — ٢٤ .
(٤) « « ٢٥ .

وتصور الجميل كما بيناه صادق فى المقام الأول فيما يتعلق بالتأمل . لكنه ينطبق أيضاً على الفنان الذى عنده أن الطبيعة كلها ، الأشياء والأحياء ، لا توجد إلا كينبوع للعواطف ، وكسرور وألم ، وكتوتر وتراخ ، واهتياج وخمول . والفنان هو الذى ينفذ ، بلوامس روحه المتعددة ، فى الأشياء والأحياء ويهبها الحياة ، ويجعلها تغنى وتبكى وتزفر وترقص رقص زرادشت المقدس(١) » .

ولنذكر من بين كتب باش الأخرى : « الفردية الفوضوية عند اشترنر » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٤ ، طبعة جديدة سنة ١٩٢٨) ؛ « شومان » (« أعلام الموسيقى » ، باريس ، الكان ، سنة ١٩٢٦) ؛ « تتسيانو » (باريس) ، « المذاهب السياسية للفلاسفة الكلاسيك فى ألمانيا ، (ليبنتس ، كنت ، فشته ، هيجل) » باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٧ ،

لابى Lapie

وكتاب بول لابى بعنوان « منطق الإرادة » يخول لنا أن نتحدث عن نزعة عقلية أو بالأحرى نزعة ذهنية أخلاقية ، ويعتقد لابى أنه يصحح كنت بمعنى أنه ينظر إلى الإرادة على أنها ضرب من الذكاء ، وأن العقل العملى ضرب من العقل النظرى . ويذهب إلى حد القول بأن الأخلاق والمنطق هما شىء واحد : « الأخلاق منطق » هكذا كتب(٢) . ويعلن صراحة اعتناقه للنزعة الذهنية intellectualisme ، فمن رأيه أن الفعل الإرادى يتألف من أحكام وبراهين(٣) ويعارض مين دى بيران مؤكداً أن اعتقادنا بالعلية الشخصية لا يقوم على الشعور بالجهد ، . . بل الفعل الإرادى ظاهرة يعتقد الأنا أنه سببها . والأنا يعتقد أنه

---

(١) المجلة المذكورة ص ٢٥ — والرسالة (الصغرى) اللاتينية لباش عنوانها : « رأى شلر فى الشعر الساذج والعاطفى » رن Rennes سنة ١٨٩٧ .

(٢) منطق الارادة » باريس ، ألكان سنة ١٩٠٢ ص ٣٠٣ وما يتلوها

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٧١ .

سبب ظاهرة ما حين يحددها بأحكام . فالإرادة هى إذن مجموع الظواهر التى تبدو محدودة بأحكام(١) . والإرادة بدون الذكاء ليست شيئا . لكن بدون الارادة ستكون حياة النفس سلسلة من الاستقراآت والاستنباطات ، والارتباطات وتداعى الأفكار جارية على مجرى مطرد(٢) . ويقول لابى مع سقراط وأفلاطون والرواقيين وديكارت واسپينوزا إن الفضيلة علم والرذيلة خطأ . لكن ليس كل علم فضيلة . فالمرء لايكون فاضلا لأنه يعرف أن المغناطيس يجذب الحديد . ولكى يكون المرء فاضلا يكفيه أن يعرف ما قيمة الناس وما يستحقون مايستطيعون . « ويكفى أن يخطىء المرء فى تقدير غيره ، وفى معادلة الاستحقاق والمكافأة ، حتى تجر هذه الغلطه المنطقية غلطة أخلاقية . . . . إن الأخلاق علم لكنها ليست كل العلم . فبين العقل النظرى والعقل العملى لا يوجد أى تناقض و نفس القوانين التى تجعلنا نفكر تفكيرا مستقيما هى التى تجعلنا نسلك مسلك العدالة(٣) » . « إذا كانت الارادة ضربا من الذكاء ، فالأخلاق جزء من العلم . أن أريد معناه أن أحكم أنه ينبغى على وأنى أستطيع أن أفعل . والارادة تكون خيرة حين يكون هذان الحكمان صادقين . إن الأخلاق هى علم المثل الأعلى وتحقيقه : إنها تشمل علم الغايات وعلم التكنيك »(٤).

ولنذكر من بين سائر مؤلفات لاپى : « العدالة بالدولة » (باريس ، ألكان ، ١٨٩٩) ، « الأخلاق وعلم التربية » ، مجموعة أبحاث جمعت بعد وفاته (باريس ألكان ، سنة ١٩٢٧) ، « الأخلاق والعلم » محاضره ألقيت فى سنة ١٩٢٢ . و نشرت فى مجموعة أبحاث عنوانها : « الأخلاق والعلم ») عند الناشر ناتان ، سنة ١٩٢٣) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٢ وما يتلوها .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٩٣ ومايتلوها .

(٤) الكتاب المذكور ص ٣٨٤ .

لوى كوتيرا (١٨١٨ — ١٩١٤)

يحتل لوى كوتيرا مكانة خاصة فى ميدان النقدية الفرنسية . لقد سعى إلى تجاوز الوضعية التجريبية من ناحية ، ونقدية كنت ومتابعيه الفرنسيين — من ناحية أخرى . وهو خصوصاً ممن يعارضون النزعة النهائية Finitisme عند رنوفييه وإيفلان ، ويود أن يشق الطريق إلى ميتافيزيقا ذات نزعة عقلية ولا نهائية . وأبرز كتبه فى هذا الباب رسالة للدكتوراه بعنوان : « اللا متناهى الرياضى »(١). (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٦) . ومن الأمور المميزة تماماً للموقف الميتافيزيقى لكوتيرا تلك الكلمة التى قالها لاشلييه واختارها هو شعاراً . « إن العلم الحقيقى للروح ليس علم النفس بل ما بعد الطبيعة » . ويعارض كوتيرا الوضعية فيقول : « ينبغى ألا نعتقد أن الفلسفة ليست غير امتداد للعلم وأنه لا وظيفة لها غير تنسيق القوانين المدونة من قبل ابتغاء تكوين نظريات عامة أو استباق القوانين غير المعروفة بعد بفروض . . . إن الفلسفة لا تدرس الأشياء والوقائع ، بل الأفكار ، ولا تبحث فى قوانين الطبيعة ، بل قوانين الروح . ومن أجل هذا ينبغى عليها أن ترتقى إلى مبادىء العلم نفسها ابتغاء فحص قيمها وامتحان أسسها . وهى فى جوهرها نظرية فى المعرفة واسمها الحقيقى

---

(١) عرف كوتيرا أيضا بأبحاثه فى المنطق الرياضى واللغة الدولية وقد توصل إليه بتفسير جديد لمذهب ليبنتس قدمه بمناسبة نشره لشذرات ورسائل مختلفة لليبنتس . ومن رأى كوتيرا أن أصالة مذهب ليبنتس ليست فى فكرة القوة ، بل فى فكرة الجوهر المنطقية . وكذلك محاولاته لوضع علم كلى . وعلى هذا فالكتاب المميز حقا لليبنتس ليس كتاب « المونادولوجيا » بل « مقال فى الميتافيزيقيا » ولنذكر من بين مؤلفات كوتيرا : رسائل وشذرات غير منشورة لليبنتس ، باريس سنة ١٩٠٣ ، « منطق ليبنتس وفقا لوثائق غير منشورة » . باريس ألكان ، سنة ١٩٠١ ، « جبر المنطق » ط ٢ ، باريس عند الناشر جوتيه — فلار ، سنة ١٩١٤ ، « تاريخ اللغة الكلية » ، باريس ، هاشت ، سنة ١٩٠٣ (بالتعاون مع ل . ليو L. Léau) و « مبادئ الرياضيات » مع ضميمة فى فلسفة الرياضيات عند كنت ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٥ .

هو النقد »(١). والتلفيقية والوضعية كلتاهما أساءت فهم مبدأ النقد الذى يقول إن الميتافيزيقا مؤلفة من أحكام تركيبية قبلية : فإحداهما اعتقدت امكان استبدال أحكام تحليلية قبلية بها (الحقائق المنطقية) ؛ والأخرى اعتقدت امكان استبدال قوانين تجريبية بها (أحكام تركيبية بعدية)(٢). وكوتيرا يتفق مع النقدية فى كونه ينظر إلى الفلسفة جوهريا وخصوصاً على أنها نقد عام للعلوم. لكنه يضيف : إن الفلسفة ليست نقداً فقط. « إذا كان النقد ينبغى عليه قبل كل شىء أن يبرز العلم ويؤسسه فلا يبدو لنا أنه مضطر من أجل ذلك إلى تحطيم الميتافزيقا ؛ على العكس إنه يحضر لها ويوجه طبيعيا ». ومن ناحية أخرى فإن نقد كنت لم يشأ تحطيم الميتافزيقا بوصفها نظاما من مبادىء الطبيعة، بل بوصفها معرفة للأشياء فى ذاتها(٣). فالميتافيزيقا بوصفها فلسفة العلوم لها اليوم أيضاً ما يبرر وجودها ، بعد النقدية : فإن نظرية المعرفة تنتج فى نفس الوقت فلسفة فى الطبيعة وفلسفة فى الروح(٤). والحقيقة الواقعية محايثة فى الروح وليست عالية عليها ، إنها فى أساسها « تشييد للعقل » . « والعقل ينبغى أن يميز بدقة من الذهن entendement الذى يجرد ويعمم ، يحكم ويبرهن بالتصورات ، وهو الملكة المنطقية حقا والتحليلية ، بينما العقل raison هو ملكة الأفكار المحضة ، والمبادىء التركيبية القبلية »(٥).

ولتمييز نقدية كوتيرا من نقدية كنت وأخلاقه ، يمكن أن نسميها نزعة عقلية رياضية أو نزعة عقلية خالصة. ذلك أن كوتيرا ينظر إلى المعرفة على أنها عمل محض للعقل ويستبعد لذلك « العيان الحسى » الذى يقول به كنت . « إن العالم المحسوس يقدم إلينا صوراً متفاوتة النقص ، إما عن الوحدة البسيطة ، أو وحدة

---

(١) « اللامتناهى الرياضى » باريس ألكان ، سنة ١٨٩٦ « المقدمة » ص V-VI.

(٢) الكتاب المذكور ص IX.

(٣) راجع كنت : « الأسباب المبدئية الميتافيزيقية للعلم الطبيعى »

(٤) « اللامتناهى الرياضى » ص XIV-XV.

(٥) الكتاب المذكور ص VIII و ٥٣٧.

التركيب ، ويقدم لنا بهذا فرصة لتطبيق مقولة الوحدة ، لكن هذا التطبيق ينطوي دائماً على قسط من الاعتباط ، والعقل يتجاوز ويكمل معطيات العيان عازياً إليها الوحدة الحقيقية ، التي يملكها وحده ويحملها في ذاته »(١). خصوصاً والعدد ليس من نتاج التجربة الغليظة ، بل هو من خلق الروح على نحو متفاوت في الأصالة والتلقائية(٢). «ولأن الطبيعة لا تقدم أبداً وحدات حقيقية وموضوعات هي هي نفسها ، فإن الإنسان مقود إلى تشكيل أشياء متشابهة قدر الإمكان لتكون وسيلة ورمزاً للوحدة المطلقة التي لا توجد إلا في عقله » . فالعدد الصحيح لا يوجد موضوعياً أبداً ، بل يركب ذاتياً بواسطة الذهن وفقاً لقوانين الذهن الخاصة(٣) . والأمر كذلك فيما يتعلق بالمقدار : فالمقدار لا يوجد أبداً في الطبيعة معطى . وإنما المعطى هو أشياء محسوسة ، جزئية وعينية(٤). « والعدد ليست له إذن قيمة موضوعية ، لأنه يوجد اعتباطاً بين كائنات مختلفة لا متجانسة ؛ والمقياس ليست له قيمة موضوعية ، لأنه يقتطع اعتباطاً وحدات مصطنعة في المقدار المتجانس المتصل »(٥).

لكن ليس معنى هذا أن الطبيعة والروح متعارضتان أو غريبة كلتاهما عن الأخرى . فإلى جانب وفوق الذهن لدينا ملكة تبرز تطابق أفكارنا مع الواقع ، أو بالأحرى مع فكرة الواقع : هي العقل . وسيكون الذهن حينئذ بمثابة وسيط بين عقلنا والمعطيات التجريبية الخالصة ، حتى إنه يبدو أن الذهن دوره الحقيقي هو تطبيق أشكال العقل على موضوعات العيان والخيال(٦) . « وهكذا فإن العدد

---

(١) الكتاب المذكور ص ٥٠٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٥١١

(٣) « « « ٥٢٠ — ٥٢١ (٤) الكتاب المذكور ص ٥٢٥

(٥) « « « ٥٣٦ .

(٦) « « « ٥٤٨ .

والتصور ليسا غير وسائل للمعرفة ، وسائل بكل معانى هذا اللفظ ، بها يخضع الذهن المعطيات اللامتناهية الأنواع للشعور التجريبي، يخضعها للوحدة المعقولة(١).
وكوتيرا يطبق هذا كله على فكرة اللا متناهى : « فالواقع أنه من البين أن فكرة اللامتناهى لا يمكن أن تصدر عن التجربة ، لأن كل موضوعات التجربة متناهية بطبعها ، ولا يمكن أن تركب بواسطة الخيال ، لأن الخيال لا يمكن إلا أن يكرر ويكثر معطيات الحواس ، ولا ينتج بهذا غير اللا محدود . وهكذا فإن اللا متناهى لا يمكن أن يدرك ولا أن يتصور ، ففكرة اللا متناهى هى بالضرورة إذن قبلية »(٢). وبهذا المعنى فإن فكرة اللامتناهى متميزة من فكرة اللا محدود بل هى تعارضها . والأعداد المعقوله تمكن من التقريب اللا محدود ، بينما التجربة لا تمكن إلا من تقريب محدود . وكذلك نجد أن معرفة فكرة المقدار لا يمكن أن تعزى إلا إلى العقل . وعلى خلاف المذهب التجريبي من ناحية ، والحساسية(٣). المتعالية عند كنت من ناحية أخرى ، يسمى كوتيرا فكرة المقدار عيانا عقليا. وعلى وجه الخصوص يؤكد كوتيرا ، فى مقابل مذهب رنوفييه ، أن ضرورة المتناهى لا تفرض نفسها على العقل ، بل على الحواس والخيال(٤).

وفيما يتعلق بنقائض العقل المحض ، يكتشف كوتيرا جذورها فى الفكرة غير الصحيحة التى كونها كنت عن المقدار ، وفى القول غير المشروع بأن المقادير أعداد(٥). ولهذا يرى كوتيرا نفسه مضطر إلى حل مشكلة النقائض فى اتجاه مضاد لإتجاه النقديين المحدثين . ذلك أن موضوعات النهائيين Finitistes ، وفقاً لنقدية رنوفييه المحدثة هو وأتباعه ، لا يمكن تصورها ، بينما نقائض اللانهائيين متناقضة فعلا . أما كوتيرا فعلى العكس من ذلك يعزو الموضوعات thèses إلى

---

(١) الكتاب المذكور ص ٥٣٩
(٢) الكتاب المذكور ص ٥٤٠
(٣) الكتاب المذكور ص ٥٥٦
(٤) الكتاب المذكور ص ٥٦٠ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٥٧٥ .

الخيال أو بالحرى إلى الذهن ؛ ويعزو النقائض antithèses إلى العقل(١). والخلاصة أن كل مايمكن توكيده قبليا بيقين مطلق فيما يتعلق بالنقائض الرياضية (متناه-لامتناه، بسيط-مركب) ليس هو النقائض التي صاغها كنت ، وإنما القضايا التالية فحسب: المكان والزمان لا متناهيان ؛ إذن العالم يمكن أن يكون لامتناهيا في الزمان والمكان . والمكان متصل وقابل للقسمة إلى غير نهاية ، وإذن فالمادة الممتدة يمكن أن تكون متصلة وقابلة للقسمة إلى غير نهاية »(٢). أما فيما يتعلق بالنقائض الديناميكية (العلية بالحرية — الضرورة ، ضرورى — عرضى) ، فإن الموضوعات لم يبرهن عليها ، ولكن النقائض محتملة . والخلاصة أن النقائض المزعومة للعقل المحض راجعة إلى الخلط الذى وضعه كنت بين أفكار العقل وأوهام الخيال ، وخصوصاً بين اللامتناهى واللامحدود . « فلنختم بقولنا إنه على الرغم من النقدية فإن الميتافيزيقا تظل ممكنة ، وإنه على الرغم من النقدية الجديدة فإن من المحتمل قيام ميتافيزيقا لا متناهية النزعة »(٣)

وكوتيرا لم يقدم إلينا تصورا ميتافيزيقيا جديدا . وأبحاثه الأخيرة تتعلق بمشا كل تاريخية ومنطقية ولغوية . فمثلا فى أبحاثه التاريخية عن ليبنتس مايهمه ليس الميتافيزيقا ، بل بالأحرى الطابع المنطقى فى جوهره لمذهب ليبنتس . وهو ينعت فلسفة ليبنتس بأنها « أكمل تعبير عن النزعة العقلية الذهنية ، وأكثره تنظيما » ، تلك النزعة التى تقول إن هناك اتفاقا تاما بين الفكر والأشياء ، بين الطبيعة والروح . والواقع قابل كله لأن ينفذ فيه العقل ، لأن العقل يشيع فيه . ولو صف هذه الميتافيزيقا بكلمة واحدة نقول إنها : ذات نزعة منطقية شاملة(٤) panlogisme .

---

(١) الكتاب نفسه ص٥٧٧ . (٢) الكتاب نفسه ص ٥٧٩ .

(٣) الكتاب نفسه ٥٨٠ .

(٤) راجع « منطق ليبنتس » ص XI

كذلك يؤكد كوتيرا فى نقده لكتاب « مبادىء الرياضيات » لرسل أن فلسفة ليبنتس الخالدة ينبغى أن تؤسس على المنطق الحقيقى . والنزعة العقلية عند كوتيرا تتجلى أيضا فى تفسيره لتطور اللغة الدولية ، بمعنى أنه يرى أنها تعقيل تلقائى . وطريقته فى النظر إلى مشكلة اللغة الدولية تنطوى على جانب أخلاقى ، بمعنى أنه يريد بهذا أن يسهم فى التقارب بين الشعوب . وهذا ينطبق أيضا على إسهامه فى « مصطلحات الفلسفة » للالاند ، وقد كتب فيه معظم المواد المتعلقة بالمنطق الصورى . وأخيرا نشير إلى تفنيده القوى للتفسير ذى النزعة الحربية جداً الذى قدمه برونتيير لرسالة كنت « فى السلام الدائم » (١) .

أرنولد ريمون

وأرنولد ريمون من اقليم الفو بسويسرة ، يرتبط بكوتيرا إلى حد ما فى محاولة تحديد العلاقة بين المنطق أو بالأحرى بين المنطق الرياضى وبين الرياضيات (٢) يقول ريمون إن المنطق الرياضى ينبغى ألا يكون أبدا تكرارا للرياضيات ، ومن أجل هذا نرى أن مهمة المنطق الرياضى ينبغى أن تكون . تعرف وتمييز اللامعرفات الخاصة بكل علم علم يدرسه العقل الإنسانى ، أى تحديد مختلف شروط الوجود التى لا يرد بعضها إلى بعض ، الخاصة بمختلف مجموعات التصورات المنطقية . والمنطق الرياضى ، مفهوما على هذا النحو ، يبدو أنه ذو فائدة لا جدال فيها . إنه ليس تكرارا للعلوم الرياضية والفزيائية لأنه يدرس أسس هذه العلوم بالنسبة إلى أسسه هو (٣) . وعلى كل حال فإن المنطق الرياضى قد حقق تقدما محسوسا على المنطق الارسطاطالى بأن بين العلاقات الوثيقة التى توجد فى كثير من النقط بين منطق الكيف ومنطق الكم (٤) .

---

(١) انظر جريدة « الطان Le Temps » فى ٢٧ مارس ابريل سنة ١٨٩٩ .

(٢) انظر « المنطق والرياضيات : بحث تاريخى ونقدى فى العدد اللامتناهى » رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة جنيف ، كلية الآداب . طبعت فى سان بليز سنة ١٩٠٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٠٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٠٥ . راجع اريمون : تاريخ العلوم الدقيقة والطبيعية فى العصر اليونانى الرومانى : عرض موجز للمدارس والمبادىء مع مقدمة لليون برنشفك ، باريس عند الناشر بلانشار سنة ١٩٢٤ .

جان نيكو

وفى إنجلترا ينبغى أن نشير إلى رسالتى الدكتوراه ، اللتين قدمهما رياضى فيلسوف شاب مات منذ سنوات قلائل، هو جان نيكو، لأنهما تنتسبان إلى ميدان المنطق الرياضى - يحاول نيكو فى رسالته : « الهندسة فى العالم المحسوس » (١) البحث فى مسألة : إلى أى مدى تكون الهندسة عونا للفزياء ، وكيف تنطبق قضايا الهندسة على نظام العالم المحسوس ، وكيف تفيد معرفتها فى التعبير عن التجارب والقوانين . لأن كل قضية فزيائية حافلة بالهندسة ، وكل تنبؤ بواقعة محسوسة يهيئ لنفسه نوعا من الترتيب للموضوعات والملاحظين ، يمكن التعبير عنه بعبارة هندسية (٢) . وعلى نحو أدق يقول : « إن الهندسة لا تنطبق على العالم المحسوس فى ميدان محدود من ميادين الفزياء ، مثل انتقال الأجسام غير المتغيرة ، بل فى الفزياء كلها وفى كل جزء من أجزائها . أفلا تتضمن كل قضية من قضايا الفزياء محلات واتجاهات ومسافات ؟ إن لحمة العالم الهندسية هى لحمة كل قوانين منظورا إليها فى بعض قسمات شكلية » (٣) .

وفى كتاب « مشكلة الاستقراء » (٤) يسعى نيكو إلى تقرير مشكلة الاستقراء المنطقية فى ميدانها الحقيقى ، ألا وهو ميدان الاحتمال (٥) ومن أجل هذا يناقش كتاب جون مينرد كينز : « مبحث فى الاحتمال » ، فيبين أن الاستقراء بالعد البسيط هو ضرب من البرهان أساسى وأن كل أولئك الذى اعتقدوا أنهم قادرون على الاستغناء عنه لم يتم لهم ذلك إلا بمعونة المغالطات ، وأن هذا النمط من البرهان لا يزال يحتفظ بقيمته ، حتى لو لم نصادر مقدما على الجبرية ، وأنه لا يمكن أن يزيد احتمال فرض حتى لو لم تعمل الوقائع الجديدة الملاحظة غير أن تكرر من غير اختلاف وقائع معروفة من قبل ، وأن الاستقراء باستبعاد الأسباب لا يمكن

---

(١) مع مقدمة لبرتراند رسل ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٧٠ .

(٤) مع مقدمة الأستاذ لالاند ، باريس، ألكان، سنة ١٩٢٤ .

(٥) الكتاب المذكور ، ص ١٠

ابدا أن يتجاوز احتمالا هزيلا ؛ وأخيرا أنه لم يثبت حتى الآن أن البرهان الاستقرائى يمكن — بعملية ما — أن يرقى باحتمال قانون إلى درجة تقربه من اليقين إلى غير حد . »

ليون برنشفك (١٨٦٩ — ١٩٤٤)

ليون برنشفك ألمع وأنبه من تابعوا النزعة العقلية النقدية ذات الاستلهام الكنتى ، من بين الفلاسفة فى العصر الحاضر فى فرنسا . صحيح أنه خضع أيضا لتأثير بسكال واسبينوزا ، ويعد من خير العارفين ببسكال واسبينوزا (١) لكن فضله الرئيسى فى سعيه لتجاوز الوضعية التجريبية من ناحية ، والنزعة العقلية الميتافيزيقية بالمعنى الذى قصده هيجل ولا شليبيه من ناحية أخرى ؛ وهو يستلهم خصوصا مثالية كنت النقدية . وهو نفسه شاعر بذلك ويقوله صراحة ، إذ كتب فى البحث الذى نشره بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لمولد كنت (٢) : « لقد تجمع فيه (أى فى كنت) وتركز وتوافق ، بفضل العلاقة الأصيلة التى وضعها بين القانون والايمان ، الميول الكبرى التى ، منذ يقظة العقل اليونانى ، ألهمت سعى الفلاسفة وتنازعت موافقتهم . فإذا كانت قد استأنفت مجرياتها المختلفة

---

(١) راجع « مؤلفات بليز بسكال » ، نشرها وفقا للترتيب الزمنى مع وثائق إضافية ومقدمات وتعليقات — ليون برنشفك وبيير بوترو وفليكس جازييه ، مجموعة : كبار كتاب فرنسا ، باريس ، هاشت ، ١٩٠٨ — ١٩١٤ فى ١١ مجلدا . وكذلك من مؤلفاته : « عبقرية بسكال » هاشت سنة ١٩٢٤ ؛ « اسبينوزا » سنة ١٨٩٤ ، ط ٢ — سنة ١٩٠٦ ؛ « اسبينوزا ومعاصروه » ، سنة ١٩٥٤ ط ٣ باريس ، ألكان سنة ١٩٢٣ ؛ « بسكال » باريس عند الناشر ريدر سنة ١٩٣٢ .

(٢) راجع « الفكرة النقدية ومذهب كنت » فى « مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق » عدد ٢/٣ سنة ١٩٢٤ ص ٣ ٢ ٣ .

يتم ذلك دون أن تتلقى أثناء مرورها بالتفكير الكنتي دفعة غير منتظرة . ودون أن تحتفظ المذاهب التي أصبحت تعبر بها عن نفسها بأثر تأثير بالغ في اعماق تركيبها . وبعد أفلاطون وبعد ديكارت لاندرى هل حضارة الغرب تقدم مثلا آخر على العبقرية له نفس الشمول ويفيد نفس الفائدة غير كنت (١) .

ويمكن ، بمعنى ما ، أن نرى في المذهب العقلي النقدي الذي يذهب إليه برنشفك توكيداً لرأى جاستون مليو في مجيء الطور الرابع (٢) ذلك أن برنشفك في كتابه الرئيسي : « الموجهات في الاحكام » (٣) يرى مثلا أعلى للحكم الكامل الضرورة والمعقولية البطون ntériorité . الرد إلى الوحدة ، بحيث أن معنى المعرفة هو إعطاء الخارج شكل الداخل . ويتصور الفلسفة على أنها معرفة كاملة وفقالها المعرفة ليست أمراً عرضيا يضاف إلى الوجود من خارج ، دون أن يغيره ، بل المعرفة تكون عالما ليس عالما إلا من أجلنا نحن . والمعرفة لا تكون مطابقة لموضوعها إلا حين تكون معرفة نفسها (٤) وفي المعرفة العلمية نجد أن العقل العارف وموضوع المعرفة كليهما حاضر مع الآخر ، ويفترض أنه ثابت لا يتغير (٥) . أما في المعرفة الكاملة فعلى العكس من ذلك ، ينبغي أن ينخرط العقل بكله في حل المشكلة . والعقل لا يعطى نفسه موضوعا ثابتا يظل موضوعا أمامه ، بل يسعى ليدرك ذاته في حركته ونشاطه وليبلغ الإنتاج الحي ، لا المنتج الذي يمكن التجريد اللاحق وحده أن يضعه على حدة . . . النشاط العقلي واعيا

---

(١) لتحديد موقف برنشفك على نحو أدق ، ينبغي من غير شك أن نضيف أنه يرفض النقدية المحدثة التحديدية السلبية في جوهرها التي دعا إليها رنوفييه ، ويود أن يكمل ويواصل كنت بواسطة اسبينوزا وفشته .

(٢) راجع ماقلناه من قبل

(٣) باريس : ألكان ، سنة ١٨٩٧ ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة باريس أما الرسالة (الصغيرة) اللاتينية فعنوانها : « كيف برهن ارسطو طاليس على ميتافيزيقاه بقوة القياس »

(٤) « الموجهات في الأحكام » ص ٢ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٣ .

لنفسه ـ تلك هي الدراسة التامة للمعرفة التامة ، وتلك هي الفلسفة » (١) . ومما يميز المعرفة التصورية أيضا هو أن الأمر ليس أمر استبدال الثنائية بالوحدة ، بل أمر رد الثنائية ـ على نحو معقول ـ إلى الوحدة وتلك هي الوظيفه التي يؤديها العقل في داخل التصور فأساس التصور هو إذن أنه فعل به توحد العلاقتان (المفهوم والماصدق) ويقال بالهوية بينهما ، العلاقتان اللتان بينهما التحليل على التعاقب في التصور ولا يمكنه أن يصفهما في حال انفصال . « وبعبارة أخرى فإن أساس التصور هو ما نسميه بالحكم ، ويمكن أن نقول بغير مفارقة إن التصور هو الحكم » (٢) والجهة لا تنتسب ، في نظر برنشفك ، إلى الحكم منظورا إليه في تعبيره التلقائي ؛ بل هي ترجع إلى التأمل النقدي وإلى نوع من الحكم : على الحكم : انها إصدار حكم Beurteilung وليست حكما urteil كما يقول الألمان (٣) .

والمشكلة المنطقية لجهة الحكم تنطوي على المشكلة الميتافيزيقية لحقيقة الحكم (٤) وهكذا نجد أن برنشفك يرجع الميتافيزيقا الى نظرية المعرفه ، ويقر بأن الفعل المكون للمعرفة هو الحكم ، وأن الحكم يتميز بتوكيد الوجود (٥) . « إن الوجود دالة الفكر ؛ فإذا كان الموضوع الجوهري للفلسفة هو إعطاء تعريف للوجود ، فينبغي أن نبحث في الفكر عن مبدأ هذا التعريف » (٦) . وبرنشفك يتصور شكل الحكم على أنه شكل الوحدة . « والفعل verbe يدل على أن الفكرتين متحدتان به إلى حد ألا يكونا في الواقع فكرتين ، بل فكرة واحدة ، أي وحدة عقلية » . والوجود ليس رابطة خارجة عن الأفكار ، بل الأفكار تتحد من الداخل ، وعلة الفعل هي البطون المتبادل الأفكار (٧) .

---

(١) الكتاب المذكور ص٤ — ٥ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٨ .
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٩ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٣٧ .
(٥) الكتاب المذكور ص ٤١ .
(٦) الكتاب المذكور ص ٧٨ .
(٧) الكتاب نفسه ص ٨٠ وما يتلوها .

والمعرفة هى فى أصلها وبالضرورة لاشعورية . والعقل الذى يعرف يجد نفسه من غير شك فى فعل المعرفة ؛ لكنه يجد فيه أيضا شيئا معتما لا يمكنه النفوذ فيه . وهو ما يسمى عادة باسم : الأشياء (١) . والعقل لا يسير ، كما تشاء فلسفة التصور ، من الممكن إلى الواقع ، بل يذهب ، وفقا لنظرية الحكم ، من الواقع إلى الممكن(٢) وكل حقيقة واقعية يضعها الحكم هى بالضرورة نسبية إلى هذا الحكم . وبينما الموجود الميتافيزيقى ينبغى أن يدرك على أنه يكفى نفسه وثابت راسخ ، وبالجملة جوهر ، فإن وجود الحكم مقيم فى فعل العقل ، ويشهد بنشاط حى ، أى دائما فى الحركة وفى المجهود . « والحقيقة الواقعية لا تنفصل أبدا عن العقل ؛ إنها تنخرط فى نموه الباطن ، وتتحول معه وتمر بكل درجات تطوره الحى » (٣) . والمثل الأعلى للخارج extériorité عقيم تماما . « وبالعكس المثل الأعلى للداخلية — لما كان هو الوحدة فى المجال النظرى والمجال العملى فإن الاقتراب منه رقى بالضرورة فى العلم وفى الحياة الأخلاقية . وإذا كانت الحضارة الحقيقية ، هى من ناحية فى أن تمد إلى الكون كله طريقة التفسير التى يقدم التحليل الرياضى نمطها الأصفى ، ومن ناحية أخرى تمد إلى الإنسانية كلها ذلك التضامن الكامل الذى قدمت بعض الجماعات الدينية حتى الآن نموذجه الأكمل ، فإن التقدم نحو الداخلية فى انسجام مع سعى الحضارة الإنسانية » . ومصيرنا الاتجاه نحو الوحدة . « والعلم والأخلاق بتوجيههما الإنسان نحو تلك الوحدة التى هى باطنة فى كل فكر فردى ، يؤسسان ، فى حضن الفرد نفسه ، المشاركة الجماعية ، ومدينة العقول ، وبهذا يبرزان مبدأ الداخلية بوصفه المثل الأعلى الفعال الحق » (٤) .

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٣٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣٥ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٧٣ وما يتلوها

وبرنشفك فى سائر كتبه يواصل النضال فى سبيل المثل الأعلى للداخلية intériorité فهو فى « المدخل إلى حياة العقل » (١) يقدم إلينا نوعا من تركيب حياة العقل ، وفيه يعرف الفلسفة بأنها « التفكير المنهجى للعقل فى نفسه » (٢) ويسعى لنعت السكون ، أعنى حياتنا العلمية والجمالية والأخلاقية والدينية بأنها بمثابة تحقيق تلقائى للعقل ، « وإذن فإذا شاء العقل أن يفهم العالم ، فينبغى عليه ألا يحصر نفسه فى الأحكام السابقة التى للتجربة وألا يستسلم للتوجيه بالصدفة ؛ وينبغى أن يعطى لنفسه امتثالا للعالم لا يتناسب بعد فقط مع لحظة وفرد ، بل له قيمة بالنسبة إلى كل اللحظات وكل الأفراد . . ؛ وينبغى عليه أن يخلق العلم » (٣) . والتقدم الذى يتم من الإدراك إلى العلم لا يتم نحو طبيعة الأشياء ، بل نحو طبيعة العقل (٤) . إن الحقيقة معناها المعقولية . والعقل ، وهو ينبوع المعقولية ، هو ينبوع الحقيقة (٥) . والحقيقة ليست أبدا بالنسبة إلى العقل أمرا ثابتا بالنسبة إلى أمر آخر ثابت . إنها حياة ، حياة العقل نفسها . وهكذا فإنه فى الوقت الذى يولد فيه الحق وينمو ، فإن العقل الذى به ينمو الحق ويولد ، يتطور ويتقوى ، لأن العقل ليس شيئا مكتملا ثابتا لا يتغير (٦) . ونصيب العقل فى الخلق والاستمتاع الفنيين لا يقل عن ذلك . « فالعمل الفنى هو ما يثير أو يحدد الانفعال الجمالى ، ومعيار العمل الفنى يقوم فى العقل الذى يتأمله » (٧) . « والروح هى مصدر الجمال ، وهى أيضا مقياسه » (٨) . لكن الأخلاق توجد ، فيما يبدو ، مستقلة عن كل تجريبية ، أكثر من الحق والجمال . فمثلا ما تطالبنا به الحرية هو أن ننفصل عن الفرد الذى

---

(١) باريس ، ألسكان ، سنة ١٩٠ . (العقل = esprit هذه الكلمة عند برنشفك بمعنى العقل لا بمعنى الروح بالمعنى المفهوم فى العربية) .

(٢) الكتاب المذكور ، تنبيه

(٣) الكتاب المذكور ص ٦١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٨٥ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٨٧

(٦) الكتاب المذكور ص ٩١ .

(٧) الكتاب المذكور ٩٧ .

(٨) الكتاب المذكور ص ١٠٩ .

هو نحن لنصير العقل (أو الروح) الذى قررنا أن نكونه . وكذلك الحكمة والشجاعة فى نفس الوقت الذى فيه تفصلنا عن فرديتنا فإنها تزيل العقبة التى كانت قائمة بيننا وبين الروح (أو العقل)(١) . وتقدم الحياة الروحية فى الفرد شرط تقدم الحرية الروحية فى الإنسانية . والإنسانية هى الوسيط الضرورى بين الفرد الذى هو نحن وبين الروح التى نود أن نكونها (٢) . وأخيرا فإن الدين هو أعلى توكيد لحقيقة حياة الروح . « فوجود الإنسان الروحى ينطوى إذن ، شرطا له ، على وجود الوحدة العليا ، وحقيقة المذهب الروحى هى نفسها الحقيقة التى هى أساس الدين » (٣) . ولكى يكون فى الإنسان مكان للحياة الدينية ، فينبغى أن يحمل الإنسان فى نفسه المبدأ الأعلى الذى هو علة وجوده ، وينبغى أن يحمله على أنه مثل أعلى فعال(٤) . والحياة الدينية تكشف لنا عن المثل الأعلى للحياة الروحية بكل عمقه ، واشتراك كل الكائنات فى المبدأ ، الذى هو الوحدة نفسها ، وهكذا يحول الفكرة التى لدينا عن مصيرنا . « لسنا بعد فردا ، محصورا فى رغباته ومخاوفه ، ومقدرا عليه الكفاح فى سبيل المحافظة على حياته الفزيائية أو تنميتها . نحن المركز الكونى ، مركز الفكر الذى يعطى لكل شىء الحق والجمال ، ويطبع قانونه وهدفه على كل نشاط ، إننا نحن الروح » (٥) .

والنزعة العقلية النقدية التى يتزعمها برنشفك ذات طابع ذهنى intellectualiste فى جوهره . وهذا ما نجده أولا فى تصوره للمثالية المعاصرة . « إن المذهب المثالى لا يعنى شيئا آخر غير أن العلم الحديث لا يضع نفسه فى الموجود المطلق

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٢٦ — ١٢٧

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٥٧ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٦٥ — ١٦٦ .

الذى هو فى هوية مع ذاته، بل يتحرك فى الفكر ، من خلال اسلوب واستبعادات هى وحدها التى تمكنه من الاقتراب المتزايد من الحقيقة الواقعية » (١) . لكن النزعة الذهنية intellectualisme كما يفهمها برنشفك لاتعرف الإحراج الذى يزعم خصومها أنها موجودة فيه . « لماذا يختار بين التصور وبين العيان ؟ إن التصور هو ما يفسر ، والعيان هو ما يراد تفسيره . . . ومن شأن التصور ليس فقط أن ينير العيان ، بل وان يبرره كحقيقة واقعية فى ميدان الفكر » (٢) . وثم ميزة أخرى للمثالية النقدية هى أنها تنبذ فى نفس الوقت الميتافيزيقا بوصفها علما بالكون مطلقا ، وبالله ، لأنها خارج طور الروح ، (العقل) الإنسانية ، كما تنبذ الشك لأنه يسىء إدراك قيمة العقل الإنسانى الحقيقية ، بأن يفسر استحالة الخروج عن الذات للوصول إلى الموجود غير المشروط ـ أن يفسر ذلك على أنه نقص وعجز . وفى مقابل ذلك فإن المثالية النقدية « تضع نفسها مباشرة فى مواجهة الروح ، وتجعل مهمتها الوحيدة هى معرفة الروح » (٣) .

وبرنشفك فى كتابه « مراحل الفلسفة الرياضية »(٤). ينعت موقفه بأنه « مذهب ذهنى رياضى » . وفى هذا الكتاب أيضاً ذى الأهمية الخاصة لفهم التأثير المتبادل بين العلم والفلسفة فى تطورهما التاريخى نجد أن موقف برنشفك نقدى فى جوهره ، بل ذو نزعة(٥). نقدية criticiste . فإنه يسعى فيه إلى تجاوز المذهب التجريبى من ناحية ، والنزعة العقلية الميتافيزيقية من ناحية أخرى . ففى رأيه أنه ليس ثم بينة منطقية خالصة ، ولا بينة حسية خالصة . ويسمى كلتيهما أصناما ينبغى تحطيمها . ويقيم حقيقة المعرفة على تكييف متبادل

---

(١) « المثالية المعاصرة » ، باريس ألكان سنة ١٩٠٥ ص ٤٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٣ .

(٤) باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٢

(٥) « ذو نزعة نقدية : أى ينتسب إلى مذهب كنت النقدى » .

للتجربة والعقل ، يجعل من التجربة عقلا بالفعل، ويؤمن للعقل امتلاك الأشياء(١).
وبتغيير الصورة الكنتية للعلاقة بين البيانات والتصورات يمكن التعبير عن تصور العلاقة بين التجربة والعقل ، أو ـ والمعنى واحد ـ بين التجربة والمعرفة العلمية على النحو التالي : التجربة بدون العقل عمياء ، والعقل بدون التجربة خاو .
يقول برنشفك : « لاشيء أقل شبها بالتجربة العلمية من مشاهدة معطى مقدم مباشرة من الموضوعات الخارجية، ولا شيء أقل شبها بالعمليات الفعلية التي يقوم بها العالم من سير قول منطقي خالص . فالواقع أنه من المسالك الأبسط للحساب والهندسة يتقرر ارتباط بين التجربة والعقل ، ومن هنا ينفتح الطريق الذي فيه يتحرر العقل من الأفق المحدود للامتثالات الحسية ، حيث يكتسب القدرة على النفوذ في العلاقات المكونة للواقع ، إلى أعماق غير منتظرة » (٢) . وفي نفس المعنى الذي قصده مليو من الطور الرابع يود برنشفك أن يتجاوز وضعية كونت بنزعة ذهنية رياضية بشر بها أفلاطون وديكارت واسبينوزا وكانوا روادها(١).
« إن النزعة الذهنية الرياضية قد أصبحت من الآن فصاعدا مذهبا وضعيا ، لكنه يقلب الصيغ المعتادة في المذهب الوضعي . فبدلا من أن يجعل التقدم ينبثق عن النظام ، أو الديناميكي عن الاستاتيكي ، ينحو إلى أن يجعل النظام المنطقي نتاج التقدم العقلي » (٤) . وبرنشفك يرى في التحليل الرياضي إيحاء من التجربة بتوسيع التجربة نفسها والامتداد بها . والخلاصة أن برنشفك يقول ، مستلهما خصوصا اسبينوزا : إن الرياضيات هي الأساس في معرفة العقل كما أنها الأساس لعلوم الطبيعة ، ولنفس السبب : العمل الحر الخصب للفكر يبدأ من العصر الذي جاءت فيه الرياضيات فزودت الإنسان بالمعيار الصحيح للحقيقة » (٥) .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٤٩٨ .
(٢) الكتاب المذكور ص X ، تنبيه .
(٣) الكتاب المذكور ص ٥٦٠ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٥٦٧
(٥) الكتاب المذكور ص ٥٧٧ .

ثم إن برنشفك ، فى كتابه « التجربة الإنسانية والعلية الفيزيائية » (١) يفحص التصور التجريبى الخالص للتجربة . ويسمى تجربة المذهب التجريبى « تجربة مطلقة » يضعها فى مقابل تجربة المذهب العقلى كما يفهمها . « إن تجربة المذهب التجريبى تجربة مطلقة : تنتهى فى اللحظة التى تبدأ فيها تتجلى ، فى إظهار المطلق ، والمثل الأعلى لمثل هذه التجربة ينبذ فى مستوى الذاتية كل عمل خاص ، وكل مجهود أصيل ، للعقل الإنسانى ، من أجل الإدراك أو العلم » . وفى مقابل ذلك نجد أن تجربة المذهب العقلى تجربة إنسانية ، « تجربة كائن يرى أن ثم شيئاً يراد معرفته ليس هو إياه فى وجوده ، وينبغى أن يبقى متميزاً منه ، كما أنه هو متميز مما يعرفه » .(٢) وبرنشفك ، باستشارتها كما هى ، ومطالبته إياها بتوجيهنا خلال اختلاف التصورات التى كونتها الأجيال المتعاقبة عن العلية فإنه يبين لنا أن المثالية المتعالية لا تكفى بل ينبغى تكملتها بواقعية تجريبية (٣) .

والغلطة الأساسية التى ارتكبها المذهب التجريبى ، هى فى نظر برنشفك المصادرة الميتافيزيقية التى بها يفصل التجربة عن طابعها الإنسانى لتعليقها على مطلق معطى مباشر سيكون امتيازاً لواقعة أولية للشعور كما هى الحال عند بيران ، أو لعيان ذى محتوى كيفى كما هى الحال عند استيورت مل . « لكن لا يوجد أبداً فى واقع الإدراك أو واقع العلم مثل هذه التجربة . وبالنسبة إلى هذه الفكرة الأولية ، التى تظل خيالية ، عن التجربة فإن التجربة العينية التى لدى الإنسان فعلا عن العملية هى شىء أكثر تعقيداً أو تنوعاً إلى غير حد »(٤) . وبرونشفك ، كى يميز مذهبه من فلسفة الطبيعة ، بالمعنى الذى يقصده

(١) باريس ألكان سنة ١٩٢٢ .

(٢) التجربة الإنسانية » ص VI

(٣) الكتاب المذكور ص VII

(٤) الكتاب نفسه ص٥٦١ .

هيجل ، من ناحية ، ومن فلسفة العلم بالمعنى الذى قصده كنت أو كونت ، من ناحية أخرى ، فإنه يسمى مذهبه باسم « فلسفة الفكر »(١) . وهو بمعنى من المعانى يرى فى مذهبه هذا عوداً إلى الميتافيزيقا ، لكن دون أن يدعى أنه وصل بذلك إلى رسم لوحة كاملة الد[illegible] علمية . بل يكفيه أن يدرك مجرى الفكر ، مع التعرجات والانحناءات المفاجئة والبحيرات المنبسطة والمساقط السريعة ، فى الأنهار الطبيعية . والطبيعة ، مستقلة عن العقل الذى يعرفها ، هى فى نظر برنشفك تجريد ، وكذلك العلم منظور إليه مستقلا عن صيرورته . و « فلسفة الفكر » تهدف إلى تكوين ذلك التسلسل الذى تؤلف الرؤى المتعاقبة للكون عناصره ، مع الأمل فى الوصول إلى شىء آخر مختلف تماما غير مجموعة من الآراء المتنابزة المختلفة ، وإلى الاتجاه نحو نقد باطن متقدم ومتبادل فى آن معا . وفى هذه المعنى فإن خاتمة كتاب برنشفك هذا تعد بمثابة فلسفة فى التاريخ الإنسانى(٢) .

وبرنشفك يصف تصوره للعلاقة بين التجربة الإنسانية والعلية بأنه نزعة إنسانية Humansime تمييزاً له من النزعة التشبيهية الخالصة anthropomorphi[illegible]e . وفى رأيه أن كل تجربة كانت للانسان عن الكون ترتسم فى شكلها الأولى على أنها إنسانية مطلقا . « إن ا[illegible] يعطى نفسه فقط منظر الأشياء ، بل هو يحشو نفسه فيها كممثل Acteur ، تمثيله هو هو مايشاهد من خلال الأشياء انعكاسه وإسقاطه(٣) » . لكن بينما النزعه التشبيهية تلق من غير شعور على الأشياء وعلى الله نفسه نفس الإنسان ، فإن النزعة الإنسانية ترد هذه النفس إلى الشعور باختصاصها الحقيقى ومجالها(٤) . ويرى برنشفك نفسه مضطراً إلى رفض المذهب

---

(١) الكتاب نفسه ص ٥٦٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٧١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٧٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٥٧٦ .

التجريبي لأن هذا المذهب ـ حتى بعد التصحيح الشاق الذى قام به جون استيورت مل فى كتابه « مذهب فى المنطق » ـ لم يصمد لامتحان الحقيقة العلمية(١) ؛ لأنه ترك وظيفة العقل تفلت ، وهى وظيفة توحيد وتضامن ، تتجلى فى الرياضيات وإليها يرجع تركيب العالم الفزيائى وتماسك العلم الأخلاقى . وتبعا لذلك فإن المذهب التجريبى لم يستطع الإحاطه بهذه الطبيعة نفسها ، التى حجبت صورتها المتصورة مقدما حقيقة العلم الوضعى »(٢) . «والمعرفة الإنسانيه التى هى موضوع التجربة الإنسانيه تدين بحقيقتها للترابط القائم بين المعقولية والموضوعية . ويغفل المرء عن المجرى الحقيقى ووجود هذه المعرفة نفسه حين يتهم بأن يدفع عن نفسه المعقولية الموضوعية للوصول إلى عزل ومعارضه الشىء المزدوج المؤلف من العقل المطلق والموضوع المطلق . وعلى العكس من ذلك نجد أن مهمة الفيلسوف هى أن يتابع ليس فقط فى التقدم اللامحدود ، بل وأيضا فى التضامن الوثيق ، الصيرورة المزدوجة للمعقولية والموضوعية(٣) . . . . » ولما كان برنشفك يود تجاوز المثل الأعلى الاستنباطى والمثل الأعلى الاستقرائى معا ، فإنه يطالب من وجهة نظر مذهبه الذهنى الرياضى أن تكون فلسفة الفزياء متضامنة مع فلسفة الرياضيات(٤) . « إن تطبيق الرياضيات على الفزياء يلقى على النتائج التجريبية ضوءا من أصل فوق حسى ، يقصد منه إلى جذبها وإدخالها هى الأخرى فى المجال العالى للنظام العقلى والانسجام(٥) » ، ومن هذا فإن نظرية التجربة لن تحدث صدعا وقطيعة بين الفزياء والرياضيات . والتجربة مختلفة عن العقل أكثر جدا من كونها تناقضه(٦) . ونمط الحقيقة الذى يتجلى فى هذا الارتباط بين المعقول

---

(١) الكتاب المذكور ص ٨٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٥٩٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٩٥ ، ٦٠٦ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٥٩٨ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٦٠٣ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٦٠٧ .

والواقعي ، هو ذلك الذي حدده كنت بأنه علاقة متبادلة بين العقل والتجربة ، العقل الإنساني والتجربة الإنسانية . لكن كنت كان قد كون عن « هذا العقل وتلك التجربة تصورا جماليا استاتيكيا ، يمكن من فصلهما كما نفصل القالب الذي تلقى العجينة ، والكعكة التي تخرج من القالب»(١) . وبرنشفك يرى في نظرية النسبية المعممة لأينشتين تأييدا ثمينا لهذا الارتباط . إن العقل والتجربة لا يمكنهما بعد أن ينعزلا ويستدبر كل منهما الآخر . إنما هما متضامنان ، مقدرا عليهما أن يمتزجا ويتداخلا أو بعبارة أدق أن يتقوى كل منهما بالآخر مثل اليدين المتماسكتين في نظرية المعرفة عند الرواقية وتظلان مضمومتين(٢) . وهكذا نجد أن التضامن والتداخل المتبادل بين الداخل والباطن يؤلفان مجموع المعرفة والوجود(٣) .

والخلاصة أن المثالية النقدية — في نظر برنشفك — وليدة العلم المعاصر تستبعد إحراج التشبيه الاستنباطي في اتجاه أرسطو ، والنزعة الطبيعية الاستقرائية في اتجاه بيكون وكونت . وهكذا نجد أن المثالية النقدية تسير ، في الميدان النظري ، في طريق النزعة الإنسانية : الذي اختطه سقراط باكتشافه للعقل العملي ، والذي انحرفت عنه الواقعية المتزمتة التي قال بها أرسطو (٤) . إن الموضوع والذات ينتسبان إذن إلى نفس المستوى من الحقيقة الواقعية ، أي انهما يستندان إلى نظام واحد من التقريرات . والمثالية ، مفهومة على هذا النحو تلحق بالنتائج التي تتمسك بها الواقعية بحق ، وتبررها . لكن لم يكن في وسع الواقعية أن تبررها ، لأن الحكم السابق المتعلق بالعيان المباشر وقفها عند وصيد

---

(١) الكتاب نفسه ص ٦٠٨ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٦٠٨ — ٦٠٩ .
(٣) الكتاب نفسه ص ٦١٠ .
(٤) الكتاب نفسه ص ٦١٠ .

التحليل التأملي . « وكون المثالية ليس ذلك الذي ينحل في ذاتية الشعور الفردي، بل هو ذلك الذي تفرض حقيقته نفسها على الشعور العقلي ، وهو دار الحكم الحق، حتى إنه وفقاً للمثالية العقلية ليس ثم أنا أمام اللا - أنا ، ولا لا - أنا قبل الأنا ، لأن الأنا واللا - أنا نتيجتان متضامنتان لعملية واحدة للعقل »(١) . وفي نظر النزعة الإنسانية أو المثالية العقلية ليس ثم عالمان ولا مصيران ، عالم التأمل والنظر وعالم العمل ، مصير الإنسان ومصير الطبيعة : وكذلك طبع العلم بطابع أكثر إنسانية بمعرفتنا بالأشياء ، وبطابع أكثر موضوعية عمليات معرفتنا (٢) . و

وبرنشفك بهذا يعارض وضعية كونت التي تقول إن العلم تسجيل لنتائج موضوعية خالصة تفرض نفسها بنفسها ، مستبعدة كل تفكير نظري في التركيب الداخلي للمعرفة ، وكل تأمل في وظيفة المعرفة . وتبعا لما انتهى إليه تطور الفزياء منذ قرن من الزمان فهم المعرفة مرتبط بتكوين شعور عقلي . حتى إن «الحياة العلمية هي إحدى قواعد الحياة الإنسانية ، أعني الحياة الروحية بوصفها تسمو فوق اللاشعور الغريزي الذي ينحصر فيه النظام البيولوجي بطبعه»(٣) .

« تقدم الوعي في الفلسفة الغربية »(٤) - هذا هو عنوان كتاب ألفه برونشفك وأهداه إلى هنري برجسون . وهو من غير شك من أهم الكتب التي ظهرت في فرنسا في ميدان الفلسفة في السنوات الأخيرة . وفيه يرسم برنشفك الملامح الأساسية لفلسفة في تاريخ الفكر الغربي ، مستهدفاً على الأخص إيضاح فكرته في الصراع من أجل استيطان الوجود بالمعنى الذي تقصده المثالية النقدية . وبرنشفك ينظر إلى التقابل بين الشرق والغرب من الناحية التاريخية لا الجغرافية

---

(١) الكتاب نفسه ص ٦١١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٦١٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٦١٤ .

(٤) باريس ، ألكان سنة ١٩٢٧ ، في مجلدين .

وهو يرى أن الخاصية المميزة الأساسية للغرب هي الإنسان العاقل homo sapiens في مقابل الإنسان العامل homo Faber وقد هدف إلى بيان تطور « الإنسان العاقل »(١) في دراسة مفردة مسهما بذلك في إيضاح الرقي الروحي للانسانية(٢) وسقراط وبرجسون يؤلفان نقطة الابتداء ونقطة الأوج في تقدم الوعي هذا . وينبه إلى أنه بدراسته للوعي يتجنب افتراض وجود شعور نفساني وضمير أخلاقي، يمكن فصل الواحد عن الآخر خلال داخل الأنا ، كما يميز في القلب بين البطين والأذين (٣). لقد رأى سقراط أن الحكمة علم ، لأن العلم نفسه نما في أرض العمل لا في تجريد النظريات (٤). والمعرفة فضيلة ، والشر هو الجهل ، ولهذا فلا أحد شرير عن قصد وإرادة . وعمل العقل هو انجاز هذا التكامل وهذه الوحدة فينا ، اللذين يستبعدان كل تمييز بين التأمل الأخلاقي وتطبيقه على الفعل ، بين ال σωφροσύνη (= الفطنة) وبين ال σοφία (= الحكمة)، بما يؤمن بذلك سيطرة النفس على الجسم (٥). كذلك فإن الخدمة الجلى التي تدين بها الفلسفة بوجه عام ، وكل فيلسوف بوجه خاص ، لبرجسون هي أنه أخرجنا من القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر معاً . لقد أخرج من نطاق الجدل الطابع السطحي غير المنطقي للنزعة العقلية الزائفة التي أشار إليها مل ليعارض بها الدفاع الرومنتيكي عن الغريزة . لكنه على نحو لا يقل فائدة بين ما في هذا الدفاع من عدم كفاية من ناحية النظر العقلي وعقم من الناحية الانسانية ، لأن الغريزة وضعت في المستوى الأولى للدافع الطبيعي . « لكن بفضل برجسون فإن فلسفة القرن العشرين ، عبر

---

(١) الكتاب المذكور ص XVII-XVIII ، المقدمة
(٢) الكتاب المذكور ص XXII
(٣) الكتاب المذكور ص ٤ .
(٤) الكتاب المذكور ص ٩ .
(٥) الكتاب المذكور ص ١٠ .

شكلية العقل ولاشعورية الغريزة ، سارت لملاقاة ما كان الأساس فى روحية القرن السابع عشر : وحدة الحق فى العلم والشعور (١).

وعلى كل حال فإن برنشفك يعارض « الحياة الباطنة » عند النزعة الذاتية بالحياة الروحية ، ونتيجة حجاجه هى أن الانتقال من حياة باطنة ستكون حياة الفرد فقط ، إلى الحياه الروحية حقاً ، أمر ممكن نظريا . كذلك يرى فى نظرية النسبية لاينشتين استمراراً للنظرية السقراطية ، لأنه عند اينشتين تقوم علاقة وثيقة وارتباط عينى بين روح العالم وبين عالم العلم : فالعالم يتعلم أن يتبين وجهة نظر الغير كما يتبين الغير من وجهة نظره هو (٢). وعند كنت « أن قبول الأمر المطلق يعنى ، فى داخل الشخصية ، إخضاع الموجود المحسوس ، والإنسان ـ الظاهرة ، إلى الموجود المعقول ، والإنسان ـ الشىء فى ذاته ، وانتقال الطبيعة إلى الحرية (٣) » . والخلاصة أن المثالية الأخلاقية تتطلب ـ ضد الغريزة والأنانية ـ نفس مجهود القلب العنيف الذى طالبت به المثالية العلمية ضد العيان الحسى فى خصومه المتقاطرين antipodes أو لفهم النظام الذى يجعل الشمس فى مراكز الكون (٤). وهذا الموقف الأساسى الذى يتخذه برنشفك يتجلى أيضاً فى تصويره للطبيعة ولقيمة الدين . ويقول : « الإنسان يشارك فى الألوهية بقدر ما هو يشارك فى العقل » (٥) والتقدم الأخلاقى للانسان لا يكتسب معنى ايجابيا ، ولا يقدم إلى تقدم الحياة العقلية أو الجمالية أساسه المشروع وضمان النجاح ، إلا بشرط ألا يستنفد نفسه فى المجال الإنسانى الخاص . ومقتضى الأخلاق لا يتحقق فعلا إلا بالاعتراف بعلو

---

(١) الكتاب المذكور ص ٦٩٣ — ٦٩٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧٢٠ — ٧٢١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٧٢٧ — ٧٢٨ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٧٢٩ .

(٥) « « « « « « ص ٩٦ .

إلهى (١). وأخيراً فإن برنشفك يحكم على المسيحية ، بالمعنى المحدود لهذا اللفظ ، متخذا وجهة نظر المثالية العقلية. فهو يرى أن الانسان الحديث لايعوزه التواضع لأنه يدرك أن علو المعجزة ، أو سر الخطيئة الأولى ، لايتفق بعد مع أى إمكان فى الفكر الوضعى . بل بالعكس ، فكرة المعجزة ترجع بنا إلى عصر عجرفة عقائدية ومادية جذرية ادعى فيه الفزيائى أنه يستنفذ معرفة الواقع . والآمر المطلق للشعور هو ألا نبحث عن مستوى للحقيقة يتجاوزها ويناقضها (٢). وفى مستوى المثالية العقلية لله ليس تصوراً فزيائيا للعلية (الصانع) ، ولاتصوراً بيولوجيا للابوة (مطلق الأب) ، بل هو بالأحرى « الاله الباطن ، الوحدة الحاضرة فى كل فعل توحيد ، وحكم عقلى أو عاطفة محبة » . ولكى يكون الله فى الروح وفى الحق ، ينبغى أولا ألا يكون إلا فى الروح وفى الحق »(٣).

وفى كتابه الأخير « معرفة الذات » يناضل برنشفك فى سبيل نزعة عقلية نقدية ، أو ـ والأمر واحد ـ فى سبيل تقدم نحو الداخل ، بمعنى إخضاع الوجود المحسوس ، وجود الانسان ـ الظاهرة ، للوجود المعقول ، للانسان ـ فى ذاته . وهنا نجد « نزعته الإنسانية » . وفى هذا الكتاب يهاجم النزعة الداعية إلى جعل الأنا مركز العالم égocentrisme ، وهى النزعة التى يعد برنشفك أن روسو نموذجها الأول . والواقع أنه ليس من الممكن التحدث عن معرفة حقيقية بالذات عند روسو . هكذا يقول برنشفك . « إن أحداً لم يحلل نفسه كما فعل روسو ، ولكن أحداً لم يجهل نفسه جهل روسو بنفسه »(٥). فبرنشفك يرى مع رامون فرنانديث أنه لا يوجد عند روسو غير وهم الشخصية الذى يعبر فقط

(١) الكتاب المذكور ٧٥٥ ــ ٧٥٦ .
(٢) « « « « ص ٧٦٩ — ٧٧٠ .
(٣) « « « « « « ٧٧٧ — ٧٧٨ .
(٤) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٣١ .
(٥) الكتاب نفسه ص ٨ .

عن استمتاع الطبيعة الغريزية بنفسها(١). وأولوية الأنا البيولوجى تنمو ، عند روسو ، فى نطاق الذاتية الحيوانية(٢). « والخيال الرومنتيكى لا يسمح بمعارضة السلطة الاستبدادية للتقاليد إلا بالثورة الفوضوية للفرد ، والهوى المنفجر لرجل مثل جان جاك روسو »(٣). وبرنشفك يعارض روسو بسقراط . ففضل سقراط هو الثورة التى أشاعها فى العالم القديم ولا يزال يصدر عنها الفكر الغربى ، وهو أن هذه الثورة أيضاً يوجد فى منشأها سعى جذرى لا ينفذ من أجـــل تعمق معرفة الذات ، ونقلها من الشكل المحدود فى علم نفس الفرد إلى الصورة المعممة لتجديد الوجود الروحى(٤). أما روسو فعلى العكس من ذلك « نقل الإنسان الظاهرى إلى مستوى الإنسان فى ذاته بأن جعل الغريزة الإلهية للشعور هى بعينها العاطفة الطبيعية للأنا »(٥).

وبرنشفك يميز عدة درجات لمعرفة الذات ، كما يفهمها . فهو يتحدث عن الإنسان الصانع ، والإنسان المتدين ، والإنسان الساحر ، والإنسان الناطق ، والإنسان السياسى ، والإنسان الفنان ، والانسان العاقل ، والموجود الروحى . « إن الانسان لم يع نفسه وعياً تاما طالما ظل لا ينظر إلى نفسه على مستوى فوق الطبيعة ، وطالما لم يضع مشكلة الله والنجاة بالله . وفى مواجهة الانسان الصانع ، إنسان الصناعة الفنية ، يقوم إنسان الدين » . وإنسان الصناعة الفنية (التكنيك) حيوان كله ، كما يقول بسكال . وإنسان الدين يكسر ويناقض سورة الطبيعة(٦). والمعرفة الدقيقة للطبيعة زودت الانسان بالوسيلة لاكتشاف نفسه

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢ .
(٢) الكتاب نفسه ص ٧٨ .
(٣) الكتاب « « ١٠٥ .
(٤) « « « ١٦٢ .
(٥) « « « ١٦٧ .
(٦) « « « ٤٠ — ٤١ .

بنفسه . ومعرفة حقيقة الذات تتم من خلال حقيقة الكون . والدين يظل ، شأنه شأن التكتيك ، أمراً مشتبهاً غير مؤكد طالما بدا خاضعاً للقضية الانفصالية ذات الاتجاه إلى جعل الأنا فى مركز العالم : قضية الخوف والرجاء ، الهلاك والنجاة(١).
وقد فهم الصوفية على نحو رائع أن الحياة الاتحادية (بالله) لا يمكن أن تتحقق إلا عند نهاية مجهود منهجى للحياة الباطنة والنزاهة(٢) . « يكون الانسان أكثر إنسانية كلما ازداد عقلا وقل حيوانية » . وبهذا المعنى فإن معرفة الذات ومناها تحولها ، وهذا التحول نحن نتساءل مع كورنو : ألا يجد له سنداً فى العلوم التى تستطيع وحدها أن تقود من علم النفس التجريبى إلى علم النفس العقلى؟»(٣).
كذلك اللغة تسهم فى معرفة الذات . « فمن خلال اللغة نتمرس لنعرف أنفسنا »(٤).
فليس هناك إذن سور صين بين اللغة والفكر . » إن عالم اللغة ، لا ينغلق على ذاته ، بل يفتح مجالا غير محدود للنشاط الروحى ، أى لمعرفة الذات »(٥).
وتعريف أرسطوطا ليس للحيوان السياسى لا يلائم ، فى نظر برنشفك ، إلا الإنسان الخارجى ؛ ويلوح مقدماً أنه يستبعد الانسان الداخلى(٦). « لو بقى لنا بعد شىء لإنقاذ حضارتنا ، . . . فذلك بشرط أن يتذكر الحيوان السياسى أنه حيوان عاقل أيضاً »(٧). وكذلك الفن يسهم فى معرفة الذات . « إن الفن والعلم ابتكارات مجانية تدل ، فى مقابل الغريزة الحيوانية ، على انتصار حركة التجول التى ننشد فيها ميزة الإنسان بما هو انسان »(٨). لكن هذا لا يصدق إلا على الفن المدرك

---

(١) الكتاب المذكور ص ٧٣ — ٧٤ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٧٥
(٣) الكتاب المذكور ص ٧٩ .
(٤) » » » ٨٢ .
(٥) » » » ٩٤ .
(٦) » » » ٩٨ .
(٧) » » » ١١٣ .
(٨) » » » ١١٥ .

أنه « غائية بلا غاية »(١). « لقد وفق كنت ، وفى نفس الوقت نحى جانباً ، فريق النيوتنيين وفريق الليبنتسيين ، حينما اكتشف فى تركيب عقلنا أساس المعرفة العقلية التى استعارها ديكارت وما لبرانش وليبنتس ونيوتن من اللاهوت بما بقى من آثار التقاليد الاسكلائية . ومن الآن فصاعداً سيتجاوب العلم والفن مع الصيغة الكلاسيكية : الانسان موصولا بالطبيعة »(٢). والتحول إلى النزاهة بالحق فى العلم ، والتحول إلى المشاركة الوجدانية بالجمال فى الفن يفسران ويحضران لعمل التحول الأخلاقى(٣). ومبتكرات الفن واكتشافات العلم تقدم إلينا هذه الشهادة بأن نمو الحرية فى ضمير كل إنسان ينحو نحو التشارك بين كل الضمائر . والحرية تقودنا إذن إلى الايمان برب لن يكون بعد هو رب الغريزة الحيوية ، بل رب الحضرة فى الروح ، الحضرة التى هى عبارة عن حقيقة ذاتية ولازمانية إيجابية ، حضرة ذات حقيقة ومحبة لاتبلغها الانسانية إلا بشق الأنفس جزاء سعى طويل(٤).

تم الجزء الأول

---

(١) الكتاب المذكور ١٣٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٤٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٩٠ — راجع سلسلة المقالات التى نشرها بعنوان : « التحول الصحيح والزائف » فى « مجلة مابعد الطبيعة والأخلاق » أعداد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٠ ، يناير مارس سنة ١٩٣١ ، ابريل — يونيو سنة ١٩٣١ ، يناير — مارس سنة ١٩٣٢ .

مَطْبَعَةُ المَعْرِفَة

عمارة التأمين ميدان الأزهر بمصر

ت ٢٢٩٦٠